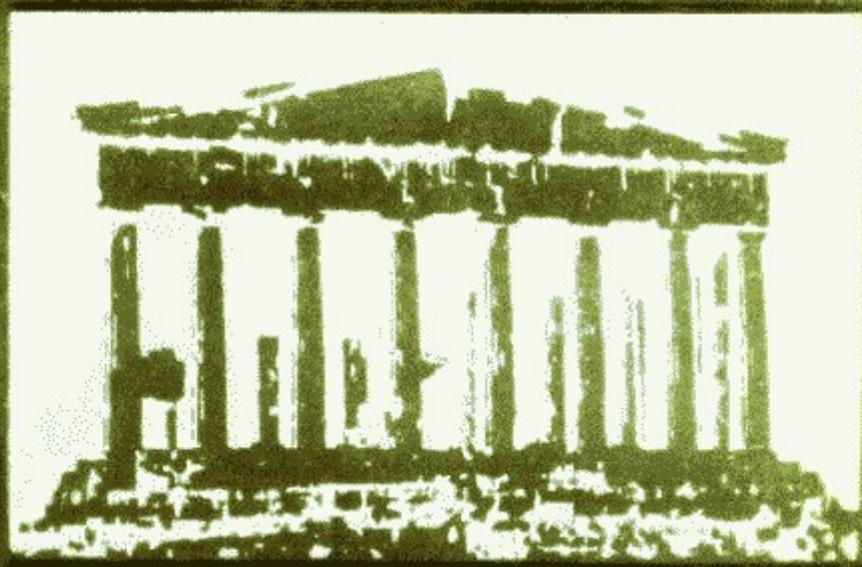


政治学说史

A HISTORY OF
POLITICAL
THEORY
FOURTH EDITION



政治学说史

A HISTORY OF
POLITICAL
THEORY
FOURTH EDITION



政治学说史

上册

[美] 乔治·霍兰·萨拜因 著

[美] 托马斯·兰敦·索尔森 修订

盛葵阳 崔妙因 译

南 木 校



商务印书馆

1990年·北京



政治学说史

下册

[美] 乔治·霍兰·萨拜因 著
[美] 托马斯·兰敦·索尔森 修订
刘 山 等译
南 木 校



商 务 印 书 馆

1990年·北京

George H. Sabine
A HISTORY OF POLITICAL THEORY
fourth edition
Revised by Thomas Landon Thorson
Hinsdale Illinois, Dryden Press, 1973.

根据伊利诺斯州兴斯达尔城德拉登出版社 1973 年版译出

ZHÈNGZHÌ XUÉSHUŌ SHÌ
政治学说史

上册

〔美〕乔治·霍兰·伊拜因 著

〔美〕托马斯·兰敦·索尔森 修订

盛葵阳 崔妙因 译

南 木 校

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北涿州第二印刷厂印刷

ISBN 7-100-01018-7/D·75

1986 年 4 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1990 年 4 月北京第 2 次印刷

字数 298 千

印数 2,000 册

印张 12 5/8

定价：4.85 元

George H. Sabine
A HISTORY OF POLITICAL THEORY
fourth edition

Revised by Thomas Landon Thorson
Hinsdale, Illinois, Dryden Press, 1973.
根据伊利诺斯州兴斯达尔城德拉登出版社 1973 年版译出

ZHÈNGZHÌ XUÉSHUŌ SHĪ

政治学说史

下 册

【美】乔治·霍兰·萨拜因 著
【美】托马斯·兰敦·索尔森 修订
刘 山 等译
南 木 校

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北香河第二印刷厂印刷

ISBN 7-100-01019-5/D·76

1986 年 6 月第 1 版	开本 850×1168 1/32
1990 年 4 月北京第 2 次印刷	字数 483 千
印数 2,000 册	印张 20 1/4

定价：7.40 元

第一编

关于城邦的学说

第一章 政治学说的原委

政治学说和人类的进化

在二十世纪最后三分之一的岁月里，科学使我们具有高度信心把人列为动物界中被称之为灵长目的成员。人象其他灵长目动物一样——因而也象所有其他动植物一样——经常面临着要在这个世界上适应生活环境的大量问题。人类具有动物的适应性，虽然可能引起原发性的肤色改变，或者肺性能改变，或者抗寒能力改变，但也会导致发现和发明种种方法去对付大自然，对付其他的人，而最重要的也许是对付人的思想意识^①。

我们称之为政治组织和社会组织——生活中的习俗、惯例和常规在不同程度上使人们牢固地结成相互联系的集体——也许是人类适应外在和内在环境的最重要方式。研究人类学和研究动物生活状况的学者们越来越弄清楚了这一点：对人类和大多数灵长目动物以及对许多其他种类的动物来说，群居生活和组成集体是生物求生存的主要手段。人不象海龟那样有坚硬的甲壳，也不象豪猪那样有一身刺，但人的确是过群居生活的，而且为了生存的目的，具有把群居生活组织得很好的能力。

我们必须联系上述这种背景并在这样一种关系中来开始了解政治学说。很简单，政治学说就是人类为有意识地去理解和解决集体生活和集体组织的种种难题而作的尝试。因之，政治学说是

^① 人类学家韦斯顿·拉巴尔令人信服地谈到有必要了解这一点，即人类作为动物，他不仅需要适应外在的、客观的环境，而且还需要适应他所畏惧的、向往的和幻想的境界。见韦斯顿·拉巴尔著《灵魂的舞蹈》(The Ghost Dance)，花园城，双日公司1970年版。

一种理性的传统，它的历史是由人们对政治问题的想法随着时代而演变构成的。

人类学家喜欢把人说成是“孕育文化的”动物，而研究通讯系统的理论家马歇尔·麦克卢汉把交流信息的手段和文化方面的发明创造称之为人的“延伸部分”。^①政治学说是人类“孕育”或具备的这种文化的一部分。它是人类的一种延伸；它通过语言、文字、印刷术以及晚近的广播和电视这样一些人的延伸部分得到阐明，同时又受这些延伸部分的约制。

如果我们广泛地给政治学说下个定义，说它是“任何关于政治或涉及政治的思想”，那么，我们几乎就要把自古以来人类的一切思想都包括进去。但是我们在本书中提到的政治思想是指对政治问题的“专门的”调查研究，这就是说，我们所指的政治学说创始于一个特定地区，即我们今天称之为希腊的古希腊人居住地，具体时间大致在纪元前第五世纪。

如果我们借用生物学的说法，那我们可以说：正如大自然的进化在某一时期某一地区出现了哺乳动物那样，孕育文化的动物的进化也在某一时期某一地区出现并开始了有规律的、自觉的政治探讨。我们必须对这个进化的概念作一点补充说明。大自然“创造”哺乳动物，创造的含义并非说一切哺乳类动物在一瞬间突然出现并在世界上充分发展起来，而是说越过了一道关卡，哺乳动物由此滋生繁衍成一个品种极多的类别。

越过关卡——不论这种情况是发生一次或多次——哺乳动物从此发展起来并遍布于全世界。我们可以从这个观点出发来谈论哺乳动物的发展史。我们现在就以同样的观点来谈论理性的传

^① 马歇尔·麦克卢汉著《古腾堡的群星》(The Gutenberg Galaxy)，多伦多，多伦多大学出版社 1962 年版及《扩大视听的宣传工具》(Understanding Media)，纽约：麦克格罗-希尔公司 1964 年版。

统,谈论孕育文化的动物所具有的某种人的延伸部分,谈论——最终归结到——政治学说的历史。

政治学说和政治制度

政治学说作为对“政治问题的专门的调查研究”,它基本上一直是哲学作家的领域,这类作家的大多数比较普遍地被认为在哲学和文学方面都是非常杰出的。例如柏拉图、亚里士多德、圣·奥古斯丁、托马斯·阿奎那、霍布斯、洛克、卢梭、黑格尔和马克思,不仅是西方政治思想方面的伟大人物,而且一般说来也是西方理性传统的历史中的伟大人物。

在研究政治学说史的时候,我们必须首先认识到,极其重要的一点是:我们研究的主要对象是收集到的一些著作而不是实际的政治制度、惯例和习俗,即使有可能非常广泛地收集到有关后者的一些材料。这就是说对文字和逻辑方面的分析进行思考必然是很重要的,但这并不意味着去考虑任何政治著作时可以撇开与之有关的政治实践。

政治制度和政治学说两者都是文化的一部分;它们是人这个物质实体的延伸部分。人类团体经常创造制度和惯例,而不论政治哲学家是否要从哲学上加以探讨;但是一旦柏拉图或洛克实际上写下他的见解之后,那些见解便能够成为、而且已经成为人类团体创造制度和惯例的方法中的一部分。

政治制度和政治学说往往相辅相成,融为一体,其意义和目的均为力求根据对共同福利或共同利益的某种看法以阐明人、追求的目标和发生的事件三者的关系。政治学说的一个重要作用不仅是说明某一政治实践的性质,而且还须说明它的含义。政治学说在说明实践的含义如何或应当作何解释时,可能改变它的性质。

我们习惯于用这样的观点去思考问题,即认为在理论家和他

所要论述的自然现象之间存在着一种完全“客观的”关系。因此，唯心主义地认为物理学家或化学家在对元素、原子或分子作完全精确的陈述时——或者作一种完全精确的描绘时——是完全超然于该物之外的。如此说来，伽利略仅仅是观察了球从斜面上滚下来，他的在场对球、对滚动或对斜面都无任何影响。

对于理论家和自然现象之间的关系的这种说法——理论家是纯客观的、“超然的观察者”，许多探讨科学的哲学家以及科学家本人都倾向于持怀疑态度。他们认为除非通过人类的词语、工具和概念是没有人能够了解自然的，因而从来就没有人仅仅是在观察。情况可能如此，但似乎可以放心大胆地说，政治学说总是巧妙地同“政治”自然状态绕在一起，其原因在于“政治”自然状态主要是出自人为。

如果这个论点似乎令人迷惑不解的话，那就也许可以通过回答这样一个问题而加以澄清：“有些事情怎么会成为政治自然状态的一部分呢？”我们通常把一个社会中的某些制度称为政治制度，因为它们代表着权力或权威的一种安排。这个社会中的这些制度被看作是权威的合法的运用者，它们运用这种权威为整个社会作出各种决定（如果在一定的地区或在一定的人类集体中不存在这样的制度，那也就很难说是在那里存在着一个真正的社会或政治共同体）。集体和个人当然非常注意这些制度所采取或作出的决定，因为他们的利益和目的将受到这些制度的影响^①。当有利害关系的集体或个人采取针对政治制度的行动时，这类行动就成为政治的社会现象的一部分或政治自然状态的一部分——这一点是确定无疑的，而不论这类行动主要是具体的抑或主要是口头上的或

^① 参阅《威严的动物，老虎莱昂内尔和狐狸罗宾》（*Lionel Tiger and Robin Fox, The Imperial Animal*）一书中“要求特别注意的”关于政治领导权的实质的饶有兴味的讨论（纽约：霍尔特，莱因哈特和温斯顿公司 1971 年版）。

两者兼而有之。这里出现的问题是：人们通过对政治制度采取的行动，把自己以及他们的利益同政治自然状态联系起来，从而使自己至少在某种程度上成为政治自然状态的一部分。

这种政治“联系”可能而且往往是首创于运用政治制度的人。某种事关公众的决定，例如，一项关于汽车排出废气的规定，其效果是使这种以前主要属于化学方面的事件变成一个政治事件。我们还可举出无数类似的例子，但主要之点在于政治制度的这种具有联系作用或连接作用的特性。从这个意义上说，政治理论家所要论述的政治自然状态是一种人为的组织结构或网络，它以某种方式把涉及到的人、目的和事件同社会的共同利益或公共利益联系或连接起来。我们上面所举的例子强调的是空间方面的联系，但是我们必须认识到在时间方面也能发生联系，例如，政府平时向劳资双方征收的社会生活保障税在相隔几十年以后才作为退休救济金分发出去。

按照对政治自然状态的这种认识，我们不难看出，政治的行动者就是那“联系人”或“连接人”。他就是政治结构的编制者。政治理论家观察他的所作所为，并劝告和建议他可以做什么和不应做什么。

一位真正的政治理论家在观察和评论政治自然状态中某种“显然存在的”联系时，通常他不会只是简单地说这联系确实存在。他还会设法表明这种联系的含义。这就不免要回答这样的问题：它最初构成的原因是什么、它已经产生了什么样的效果以及以后可能产生什么样的效果。理论家在如此清楚地指明某种联系并阐明其意义时，他也可以为读者把有关的政治情况重新集中起来，从而对政治自然状态产生作用。

就这方面而言，政治理论家是一种超级政治家——他反复思考并说明某些联系的性质和可取之处，而这对实际的政治领袖来

说，可能由于没有时间而无法独自去理解和分析。例如，法国理论家孟德斯鸠根据分权说或分工说论述了当时的英国政府。他的论著对美国宪法的撰写人产生了重要的影响，使他们懂得分权制的意义和优点，即使如此，然而正如许多评论家所论证的，孟德斯鸠却误解了英国制度的性质。但是，孟德斯鸠作为一个政治理论家，他是美国历史上一个重要的政治的行动者，肯定比康华里^①或甚至比华盛顿更为重要。

政治学说是西方文化传统的象征

正如前面的论述所清楚表明的那样，政治学说主要并非诗歌、音乐或美术等传统的一部分。相反，它在很大程度上是和哲学—科学的传统以及论述的方式联系在一起。诚然，就其所阐述的主题而言，政治学说多半具有一种被称为“建筑式样的”形态的特点。因此，政治理论家宛如建筑师那样站在巨大建筑物的“外面”。他把建筑物作为一个整体来看待，设计它的整个布局，着眼于整体的完善而在这方面或那方面加以调整。

这种哲学—科学的思考方式是在我们称之为古希腊人中间开始的，而政治学说正如我们前面提到的，乃是这种思考方式的一部分。我们曾谈到政治学说起源于纪元前五世纪。这对现代的学子来说，似乎已经过去了一段非常悠久的时期——事实上历时如此之久，因而对那些政治思想是否能揭示当代的事物便产生了疑问。我们认为那些希腊人是“古代的”，只是就我们称呼他们的这个名词所指的意义而言。然而就另外一种观点、而且在许多方面看来更为正确的观点而言，我们可以更准确地称他们是“现代的”，如果不完全是当代的话。可参照下图。

^① 康华里(Cornwallis, 1738—1805)，英国将军、政治家，美国独立战争期间任英军统帅。——译者

一点是非常容易理解的,但是看到这一点也很重要:伯里克利和基奥普斯^①的大金字塔的建造者们,又相距大致同样多的年代,而那些大金字塔的建造者已具有高度复杂而精确的天文学知识和工程技术^②。

希腊是欧洲人和古代中东文明发生接触的地方,人类就是在那里开始进入科学、哲学和政治学说的领域的。部分由于当代西方人狭隘的地域观念,他们在评论柏拉图、亚里士多德以及一般的希腊科学和哲学时,只是将它们和当代的西方科学和哲学加以对照,而几乎从不和在它们之前出现的科学和哲学相对照^③。

要了解作为人类一个延伸部分的政治学说的性质,就要求我们根据它发展的前后关系去了解它。因此,我们在进入下一章讨论与苏格拉底和柏拉图直接有关的希腊城邦以前,必须先做两件事。我们必须确定希腊文明出现的时期;我们必须探讨,也就是简要地探讨思维能力在创造出哲学和政治思想以前表现的风格和形式。

希腊人以前的文明的发展

最近几十年来考古学的研究——这方面的研究远未结束——大大增加了我们对古代世界的知识。虽然从广义上说,人类似乎诞生于非洲^④,但对我们的讨论来说,极其重要的是,人类在公元

① 基奥普斯 (Cheops), 埃及第四王朝的国王。——译者

② 参阅彼得·汤普金斯著《大金字塔的秘密》(*Secrets of the Great Pyramid*), 哈珀和罗公司 1971 年版。

③ 这一点对基督教的教义来说亦复如此。当代知识界经常将基督教教义同今日的科学唯理论相对照,但很少和神话的思想方式相对照,而基督教教义却原是和神话思想相对抗的。

④ 参阅罗伯特·阿德雷著《非洲人的根源》(*African Genesis*)。纽约:雅典娜神庙出版社 1962 年版; L. S. B. 利基著《达尔文以后的进化论》(*Evolution after Darwin*)一书中论“人类的起源”。芝加哥:芝加哥大学出版社 1960 年版,卷 2 第 17—31 页;比约·卡顿著《并非来自类人猿》(*Not from the Apes*)。纽约,万神殿图书公司 1972 年版。

前 6500 年左右的中东某个地方越过了文明的起点。于是人类生活第一次由打猎、采集野果和放牧变为从事极简单的耕种。这种简单的耕种技术似乎一直在逐步传播，到了公元前 3000 年的时候，在北非沿海、在欧洲和印度以及越过伊朗高原到中亚细亚一带都能发现种植谷物的农业公社。

农耕只是在极其有利的条件下才能发展为文化，它是在一些巨大河流的冲积平原上逐渐发展起来的——其中最早的显然是出现在底格里斯河—幼发拉底河流域。根据定义，文化的创造需要在农耕方面有高于再生产和超过维持最低生活的社会活动，因此不难理解，一条大河在春季泛滥时增加了土壤的肥力，从而能够提供剩余农产品去支持人类从事具有“文明化”形式特点的活动。

冲积平原不只是增加了土壤的肥力，也许比这更重要的是，它提供了一种环境，使人类在这种环境里能够运用他永不枯竭的创造才能去发展相当精巧的灌溉系统。修建灌溉工程需要投入大规模的协调一致的人力，这就意味着会逐渐形成一批“经营管理人员”，而不论是祭司、首领、还是军事首脑，他们大概都有权得到一些由灌溉产生的剩余农产品。一旦这种剩余产品落入经营管理人员之手，就可用来雇人不但去挖掘灌溉渠，而且也去从事工匠、美术或音乐的活动，这就是说，作为专业人员去致力于本行工作的完善和发展，这种以往一向为人类所特有的活动就达到我们称之为文明化的水平。

因此，人类极其重要的延伸部分之一的文字的出现绝非偶然，它是公元前 3100 年左右由底格里斯河—幼发拉底河流域拥有剩余农产品的苏美尔人^①发展起来的。

^① 苏美尔(Sumer)，古幼发拉底河和底格里斯河下游一地区。苏美尔人是两河流域早期文化的创造者，首创楔形文字。——译者

仅能维持生活的简单耕作方法可能是由中东逐步传播到非洲、欧洲和亚洲的。一旦获得基本的农业技术之后,开出新的农田就不会有任何特殊困难的问题了。如果具备最低限度适宜的土壤和气候条件,就有可能在长时期里发展起一个连绵不断的农业地带。但对处于原始状态的文化来说,情况却迥然不同,因为文化是和一些特殊条件联系在一起的。文化从一个可灌溉的冲积平原传到另一个冲积平原只能作跳蛙式前进,而具备同样特殊条件的地区相对来说是很少的。尽管有些城市^①能够在短时期里避免来自山区和沙漠野蛮人的进攻,沿着一些较小的河流得到发展,但只有尼罗河和印度河(它邻近中东,然而从苏美尔到那里只有海路可通)才能供养得起庞大的文明社会。在里海以东的奥克塞斯河^②—杰克夏提兹河^③流域可能有过类似的发展,但迄今人们对那个地区的情况所知甚少。其后在中国的黄河两岸以及晚得多的时候在如今柬埔寨境内的河流两岸都出现了类似的发展。

随着岁月的流逝,这些高度发达的沿河地区和相邻的比较不发达的地区之间必然会发生大量的接触和冲突。这就使发达地区的文化中一些可以分离的成分得以传播。当周围的野蛮人对文明地区采取武力进攻的形式来谋求发展时,抵抗是必要的,但抵抗并非总能成功。在公元前 3000 年到 1700 年这段时期,底格里斯河—幼发拉底河流域政治布局的中心点一再改变;总的格局似乎是文化区域一直在向北扩展,因为在这段时期连续几代的野蛮人最初是进攻,而后来则为这种农田灌溉文化所同化。因之,在公元前 3000 年左右,政治中心是苏美尔地区,非常接近南部的河口;但是到了公元前 1700 年,中心就转移到北部很远的巴比伦,当时的

① 例如,在旧约时代以前两千年,约旦河畔的杰里科城曾有过蓬勃的发展。

② 奥克塞斯河,阿穆尔河(即黑龙江)的古代名。——译者

③ 杰克夏提兹河,锡尔河的古代名,在苏联中亚境内,注入咸海。——译者



巴比伦是处在闪米特族^①“野蛮人”汉穆拉比^②的霸权统治之下。

我们对古代印度人的情况虽然知道甚少，但他们和周围的部落也可能发生过一些问题。然而，尼罗河的埃及人相对来说处于一种隔离状态，因而能够使一种相对固定的生活方式和思想方式臻于完善。埃及人的思想方式为希腊创立哲学提供了一个重要而具有启发性的对照。我们随后将回过来谈这个问题，但我们首先必须弄清楚希腊人是在什么样的环境下登上世界舞台的。

从公元前1700年左右开始，来自北方的入侵浪潮使人类的发展进入一个新的阶段。一些说一种共同语系——印欧语系——语言的人席卷印度河流域，摧毁了那里的文明发展成就。他们进入中东，在那里，他们最后率领当地的许多部落民族征服了埃及。在西方，这些武士进入了阿蒂卡^③和伯罗奔尼撒^④，印欧语是希腊语的一种早期形式。

这些入侵活动持续了大约两百年之久，剧烈地改变了中东的形势。埃及不能再保持隔离状态了，随着古代文化和地理界线的彻底打破，便出现了一种把埃及、美索不达米亚^⑤以及这两个地区之间的一切都合并在一起的、也许可以称之为世界性的文化。当埃及和美索不达米亚的文化、智慧和政治表现的格式还强大有力并保持某种程度的独立的时候，在公元前1500年到公元前500年之间的年代里，却有一个联合起来的“巨大社会”开始从尼罗河流

① 原文此处为 Amorite，泛指闪米特人、或闪族(Semite)，在古代包括希伯来人、阿拉伯人、亚述人、腓尼基人、巴比伦人等，近代特指犹太人。——译者

② 汉穆拉比(Hammurabi)，巴比伦国王，有以他命名的著名《汉穆拉比法典》。——译者

③ 阿蒂卡(Attica)，希腊中东地区名，公元前十三世纪已建立独立居民点，中心为雅典。——译者

④ 伯罗奔尼撒，希腊南部之一大岛。——译者

⑤ 美索不达米亚，位于底格里斯和幼发拉底两河的中下游地区，为人类最古的文化摇篮之一。——译者



域扩展到并越过了底格里斯河—幼发拉底河流域。就是在这一段时期的较早阶段——公元前1200年左右——一个受过埃及祭司训练和教育的沙漠部落的领袖，率领他的人民走出埃及，穿过西奈半岛，去寻求上帝许给的乐土。大约与此同时，生活在埃及和美索不

达米亚之间边缘地带的另一批闪米特人，显然由于不能掌握好埃及和美索不达米亚复杂的书写方式，他们把那种文体简化为代表基本语音的二十到三十个符号，于是便发明了字母^①。大约就在这个时候，说希腊语的野蛮人——多里斯人的新的入侵浪潮从北方袭来。荷马的史诗《伊利亚特》中记述的这场特洛伊之战在传统上认为是在公元前1184年发生的。

在公元前一千年的前半段时期里，虽然中东在继续它那世界性的文化统一，并于公元前500年左右在波斯人的统治下走向实际的政治统一，但未来的世界却以三种边缘文化的形式在发展：中国出了孔子，印度出了释迦牟尼，最后希腊出了苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。

历史学家威廉·H·麦克尼尔曾论及居鲁士^②和冈比西斯^③统治下的波斯在中东的称霸，他的结论如下：

由于这种成就，古代东方的政治演变得出一个合乎逻辑的结论，如果说不是历史的结论的话。东方古代文明世界是统一在一个政权之下的；而野蛮世界则处于有效的慑伏之下。但是在它们的西北边疆，波斯人碰到了一个问题证明是他们的力量所不能解决的难题。甚至在居鲁士的时代以前，一连串小小的希腊城邦就已开始创造一种文化，这种文化的许多因素虽是从东方吸收来的，但具有完全不同的性质。这种文化很快就成为居住在马其顿^④、色雷斯^⑤和南俄罗斯的野蛮人所仰望的明星，而且的确在波斯甚至也开始受到称赞。早在公元前479年，希腊人

① 埃及的象形文字和美索不达米亚的楔形文字不以图象表示语音，但和中国文字一样，它们是概念、事物、音节和语音的复杂的结合。字母比较起来已证明具有无限的灵活性和适应能力。参阅托马斯·兰敦·索尔森著《生物政治学》(Biopolitics)第156—160页的论述(纽约，霍尔特、莱因哈特和温斯顿公司1970年版)。

② 居鲁士(Cyrus)，波斯国王，在位期间公元前550—529年。——译者

③ 冈比西斯(Cambyses)，波斯国王，在位期间公元前529—522年。——译者

④ 马其顿(Macedonia)，今希腊北部一地区。——译者

⑤ 色雷斯(Thrace)，爱琴海北部一地区。——译者

在萨拉米斯^①和普拉迪^②战役中获得出乎意外的胜利，迫使波斯人退取守势。一个半世纪以后，希腊化的马其顿人和他们的希腊盟友攻入波斯帝国并摧毁了这个帝国（公元前 334—330 年），从而使古老的中东文化受到一股新兴的、极其强大的文化力量的影响。

希腊文化从中东文化的一个外围的支流这样一种地位兴起，发展到和中东这个古代中心并驾齐驱并超过了它，这标志着文化史上的一个基本转折点。从此，中东居统治地位的时代宣告结束；同时在欧洲、中东、印度和中国的一些主要文明社会之间开始出现复杂的、文化方面的相互影响。欧亚大陆呈现出一种有点象文化均势的状态，这种均势一直持续到公元 1500 年以后，当时欧洲开始显示出据有一种驾凌于世界各民族和各种文化之上的新的统治地位。

要给中东处于卓越地位的时代划定结束的日期，这必然会失之于武断。但是可以把公元前 500 年看作大致适合的年代，以表明波斯在希腊和印度两者边界之间的古代东方世界享有高度的权力和威望，此后在公元前 499 年，伊奥尼亚人就起来造反向波斯大君的权势提出挑战了。就在公元前 500 年，希腊、印度和中国的文化也都具有许多各自的特点。希腊的艺术和哲学已经出现；而当时孔子在中国和释迦牟尼在印度给文明教化带来的很多成就，至今仍然是中国和印度文化所特有的^③。

政治哲学的创立

强调这样一点很重要，即希腊不属于埃及和美索不达米亚的范畴但也没有和它们脱离开。对比之下印度实质上就隔离得很远，而中国则几乎是完全分离开的。

中国人虽然起步较晚，但他们在许多方面似乎已经通过了一

① 萨拉米斯(Salamis)，雅典附近萨罗尼克湾(Saronic Gulf)中一大岛，公元前 480 年，希腊人在这里发生的一场海战中击败波斯人。——译者

② 普拉迪(Platea)，古希腊比阿夏城邦(Bocotia)的一座城市，公元前 479 年，希腊人在这里的一次战役中击败波斯人。——译者

③ 威廉·H·麦克尼尔著《西方的兴起》(The Rise of the West)，芝加哥：芝加哥大学出版社，1970 年版，第 116 页。

些与埃及以及美索不达米亚相类似的发展阶段。因之，在中国皇帝及其统治和美索不达米亚皇帝或埃及法老及其统治之间有着相当多的类似之处。然而，希腊人似乎已经有了某种根本不同的成就，如前所述，他们在文字的演进方面已经越过了人类发展的关卡。

在希腊，政治学开始同宗教区别开来，而哲学和科学开始同神话区别开来。当代西方人把这些区别视为理所当然。的确，即使在今天，这类区别在西方也比在东方要鲜明得多，而这并非出于偶然，因为希腊人的直系文化后裔是西方人而不是东方人。

对于太阳横过天空的运行，有一种解释说，那是一辆燃烧的战车被驱赶沿着天上某一条道路奔驰；还有一种解释说，那是一团巨大的极其炽热的气体，它之所以看起来在移动是由于地球的自转；在当代世界里我们是很容易区别这两种解释的：前者是神话的说法，后者是科学的说法。

神话采取的形式是故事：那辆战车有八匹马或四条牛拉着；它由某个特定的人驾御；它被一只巨大的鸟所吞食（在发生日食的时候）随后又重新出现。科学的形式是抽象的原理，精确的、客观的叙述。严格的科学解说不包含任何属于人的因素。应当仔细地注意到：就真正的神话而言，那故事并非一种象征性的叙述，它是对某一事件的忠实的描写。对古代埃及人来说，太阳并不是代表或表示一个神，它不是被某个全能的但看不见的神所控制的（这一点是希伯来人的发现），太阳（太阳神^①）本身是一个神。它具有某种现代思想的标志，能够明确地创造一个“神话”作为对别人施加影响的一种方式（例如，象柏拉图在《理想国》中所做的那样）。神话就其最初的意义而言，乃是对某一事件的忠实描写。

① 太阳神(Ra)为古代埃及人的主神，绘成的形象为鹰头，戴有太阳之冠。——译者

人类学和儿童故事往往使我们认为，神话只不过是一套过于简化而富于幻想的故事。但是有证据表明，以古代埃及人的以及某种程度上古代美索不达米亚人的情况而论，虽然他们对天、地、人之间的关系的理解有很多表现为神话的形式，但他们在实际处理这个根本性的重要问题时是异常精确而又老练的。

埃及和美索不达米亚的古代天文学家观察在宽 14° 的天空小径——天文学家所说的黄道平面——出现的一切天空中不断变化的活动。太阳、月亮和行星在这条轨道中横过天空移动，而天空的其余部分构成“天穹”，为这种活动提供一个背景。当黄道带那些熟悉的星座进占这条天空小径时，于是占星学把这一现象说成是“朱庇特在射手座兴起”。对太阳、月亮和行星在不同的星座中的活动状态系用神话的形式加以说明，但却是以准确而极其富于想象力的数学方法来观察和计算的。

这些情况逐渐发展成一套极端复杂而玄妙的宗教与科学相结合的教义，那是用一种复杂的书写文体对一些神话所作的解说；那套教义专门由一个祭司阶层掌握，这个祭司阶层的成员都精通数学和天文学（这里所说的天文学和我们所称的占星学并无区别）。

有证据表明，那些河流经过的文明地区的居民，把他们的河流理解为黄道或太阳经过天空的轨道在尘世的反映或在尘世的体现。他们的国王是太阳，而太阳乃是某一个神的化身。那些河流地区的居民通过庙塔（巴贝尔塔^①以及也许还有基奥普斯的大金字塔^②是其中的典范）把尘世的王国同天上的王国联系起来。希腊人称这些庙塔建筑物为“中心”意即肚脐。显然，它们是作为一种把地和天连接起来的脐带。这种观念是构成神话的材料，这一点是显

① 巴贝尔(Babel)，古巴比伦之一城及该城未建成的通天塔，见《圣经》旧约全书：创世纪。——译者

② 基奥普斯为埃及第四王朝之王，大金字塔的建造者。——译注

而易见的。尽管如此，但在建筑术上涉及到天文—数学的精确和复杂程度、塔址的选定、历法的推算、天文的记录，都体现出取得的成就比其后的希腊人以他们更“科学的”方法所能取得的大得多。有些学者认为，古埃及是经过仔细的测量并依照天体的模式设计的，基奥普斯的大金字塔是一座天文台，而且的确是北半球的一个精确的模型！^①

尽管古代中东的历史非常混乱而不完备，但仍然可以从中看出一种政治模式。那种政治体系以一个神王为中心，他受到周围一批祭司官吏的支持和拥戴，这些祭司官吏通过由神话形式提高为一种依据数学的天文占星学来解释世界。

野蛮的希腊人是在这种文化存在的后期，也就是在它过了完美的全盛时期以后很久才接触到它的古代智慧的。正如希腊人学习书写使用的是一种由楔形文字或象形文字大大简化而来的字母那样，他们认识到以天体的、数学—几何学的、“自然的”观念作为政治体系的一种基础所具有的力量，但他们紧紧掌握住的是这种去掉了神话形式的思想方式。麦克尼尔曾经论证希腊人如何把他们的主要社会制度波里斯或称城邦（关于城邦将在第二章中详加讨论）解释为宇宙：

同东方一些野蛮社会的接触使爱奥尼亚人了解到当时许多不同的宗教教义；虽然他们已经发展到不再需要荷马的神学，但为了庇护并最终控制神和人，他们仍然保留着荷马的不以个人意志为转移的和不可改变的命运的这种观念。正是这个真正具有决定性的因素使我们立即回溯到希腊城邦。在六世纪的爱奥尼亚，与人类有关的事务是成功地、而且满有希望地由一些不以个人意志为转移的、始终不变的、必不可少的公正的法则来规定的。这些自然法则，爱奥尼亚的哲学家认为他们可以在整个的宇宙中察觉到，虽然视之而不见，却支配着他们每个人的生活；显然，这种自然法则和城邦的法则极其相似。因此，我们可以把初期的

^① 参阅汤普金斯：《大金字塔的秘密》（*Secrets of the Great Pyramid*）。

希腊哲学看作是根据宇宙现象事先对纷繁的、井然有序的城邦世界所作的一种朴实的而极有成效的规划。



早期的希腊和野蛮地区的思想家都曾经同样根据宇宙现象来规划他们的社会环境。但是几乎在所有的早期社会中，人们都严峻地受到变化莫测的大自然的支配，或者受到社会上层人物的专断意志的支配，或者在大多数情况下同时受到这两者的支配。如果这个社会的粮食要依靠变化莫测的气候，同时其共同福利要仰赖于某个也许相隔很远的统治者的善意，而生命本身又经常受到频繁出现的袭击和瘟疫的威胁，那么，要指望任何宇宙观不去强调事物的没有规律和无法预言的性质，就显然

是荒谬的了。但是在一个象米利都^①这样繁荣而独立的都市，公民的生活和福利主要依靠他们自己按照法律规定而从事协调一致的活动。当地的农业歉收不会使他们完全陷于惊慌失措，因为从事远方贸易的船只可以把所需要的谷物运到这个城市来。没有任何相隔很远的君主把米利都人的命运掌握在自己的手心里。甚至连战争的胜败也主要取决于全体公民士兵的训练和纪律。这样，城邦就产生一种保护作用，使它的公民不致直接受制于大自然的肆虐，同时也产生一种抑制作用，使官吏和统治者不能专横地为所欲为，而且，通过军事训练，使得战争的危险性减少到最低限度。这样一座城市的公民就享有象一个不受外来意志支配的人所享有的自由；然而他的生活是严格地受到法律的约束的。因此，如果有少数喜爱思索的公民猜想宇宙也可能是处于同样的管制之下，那是没有什么可惊异的。然而这种难以置信的猜想却使一切后来的希腊（以及欧洲）思想具有一种特殊的倾向。这一点非常值得注意；而尤其值得注意的是，在发生种种特殊事件的背后，自然的法则看来实际上的确是存在的^②。

政治理论正是在这种城邦中开始出现的，我们现在就转而探讨城邦问题。

● 考 书 目

- 罗伯特·阿德里：《非洲人的根》（*African Genesis*），纽约，1962年版。
- 亨利·弗兰克福：《在哲学面前》（*Before Philosophy*），哈姆斯沃思，1941年版。
- 约翰·G. 冈纳尔：《政治哲学与时代》（*Political Philosophy and Time*），米德尔敦，1968年版。
- 韦斯顿·拉巴尔：《灵魂的舞蹈》（*The Ghost Dance*），加登城，1970年版。
- 比约恩·卡顿：《并非出自类人猿》（*Not From the Apes*），纽约，1972年版。
- 马歇尔·麦克卢汉：《格登伯格群星》（*The Guttenberg Galaxy*），多伦多，1962年版。
- 威廉·H. 麦克尼尔：《西方世界的兴起》（*The Rise of the West*），芝加哥，1963年版。

① 米利都（Miletus），小亚细亚西岸的希腊古城。——译者

② 见麦克尼尔所著上引书第214—215页。

索尔·塔克斯编：《达尔文之后的进化论》 (*Evolution after Darwin*)，第二卷，芝加哥，1960年版。

托马斯·兰登·索尔森：《生物政治学》 (*Biopolitics*)，纽约，1970年版。

莱昂内尔·泰格和罗宾·法克斯：《特大动物》 (*The Imeperial Animal*)，纽约，1971年版。

斯蒂芬·图尔明和琼·古德费尔特：《天国之构织》 (*The Fabric of the Heavens*)，伦敦，1961年版。

埃里克·沃格林：《以色列与革命》 (*Israel and Revolution*)，巴顿鲁日，1956年版。

谢尔登·S. 沃林：《政治学和想象力》 (*Politics and Vision*)，波士顿，1960年版。

第二章 城邦

很多近代的政治观念——举例说，诸如公道、自由、立宪政体和尊重法律等——或至少是这些观念的定义，都起源于希腊思想家对城邦制度的看法。但是，在政治思想的悠长历史中，对这类名词的意义已经作了种种修改，而且总是必须根据使这些观念得以体现的各种制度以及使这些制度得以发挥作用的社会来理解它们的意义。希腊城邦和现代人们生活其中的政治社会有极大的差别，因此需要以极丰富的想象力才能描绘出希腊城邦的社会和政治生活。希腊哲学家所考虑的政治实践远远不同于现代世界中普遍流行的任何政治实践，而且他们从事工作的整个舆论环境也是迥然不同的。虽然当今也有和他们碰到的不无类似的问题，但他们的决非和现代的问题完全一样，而且评价和评论政治生活所依据的道德体系也和现在通行的道德体系大不相同。为了非常确切地了解他们的学说的意义，至少首先必须大致认识到他们考虑的是什么样的制度，以及公民身份一词在实际上和观念上对他们为之写作的公众而言其含意是什么。为此，了解雅典的政体就特别重要，这部分是由于雅典是最著名的城邦，但主要是由于雅典是一些最伟大的希腊哲学家所特别关心的对象。

社会阶级

古代城邦的规模很小，其面积和人口远不能与近代国家相比。就以阿蒂卡而论，它的整个领土只比罗得岛^①的面积的三分之二略

^① 罗得岛(Rhode Island)，美国东北部海岸的一个州，面积约3,000平方公里。

——译者

大一点，而首府雅典按人口则可与丹佛^①或罗彻斯特^②这样的城市相比。雅典的人口数字极难确定，不过估计稍稍超过三十万大致是不会错的。这样一小块领土为一单个城市所统治的布局就是典型的城邦。

整个人口划分为具有不同的政治地位和法律地位的三个主要阶级。处于社会底层的是奴隶，奴隶制度是古代世界一种普遍流行的制度。在雅典的全体居民中也许有三分之一是奴隶。因此，作为一种制度而言，正如近代的工资制度那样，奴隶制度是城邦经济所特有的一种制度。当然，奴隶在城邦中确实是毫无政治地位的。按照希腊的政治理论，奴隶的存在是视为当然的，正如中世纪把封建阶层视为当然或现代把雇主和雇工的关系视为当然一样。人们有时怜悯奴隶的命运，有时则为这种制度辩护（虽然不为其弊端辩护）。

然而由于奴隶的数量相当大——而且他们的数量还往往被过份的夸大了——导致一种引起误解的荒诞说法。这就是认为城邦的公民构成了一个有闲阶级，因而认为城邦的政治哲学是一个不靠劳动获得报酬的阶级的哲学。

这几乎完全是一种错觉。雅典的有闲阶级其人数不会比现在一个同等大小的美国城市的有闲阶级多，因为古代希腊人并不富裕，赖以维持生活的经济来源所余无几。如果他们比现代人有更多余暇的话，那是因为他们喜爱有余暇的生活——他们的经济机构不是运转得非常紧凑——他们是以较低的消费水平来换得余暇的。希腊人简朴的生活是现代美国人所难以忍受的。当然，绝大多数雅典公民都是商人、工匠或农民，他们依靠从事各自的行业来

① 丹佛(Denver)，美国科罗拉多州首府。——译者

② 罗彻斯特(Rochester)，美国明尼苏达州一城市。——译者

维持生活。他们别无其他生计。因此，他们象现代社会的大多数人一样，只有在从事个人职业的余暇时间里才能进行政治活动。诚然，亚里士多德对这种情况深为惋惜，认为最好让奴隶来承担一切体力劳动，使公民们可以有余暇以投身于政治。姑且不论这种想法是否明智，可以肯定的是：亚里士多德并非叙述当时存在的事实，而是建议作某种变革以求得政治的改进。希腊人的政治理论有时把有闲阶级理想化了，在实行贵族政治的国家里，统治阶级可能是拥有土地的贵族，但是如果设想象雅典这样城市的公民都是典型的双手白白净净不事劳动的人，那是十分荒谬的。

奴隶问题暂且撇开不谈，在一座希腊城市中的第二个主要集团是由留居的外邦人或称梅迪克^①组成的。在一个象雅典这样的商业城市里，这种人的数量很大，而且其中很多并非暂时居住。但是由于不存在任何法定形式的人籍，因此即使一连几代居留下来之后的外邦人也仍然是一个处于公民集体之外的梅迪克，除非是由于疏漏或默许而确实被吸收为公民。这同最早开拓美洲殖民地的盎格鲁撒克逊人承认来自各国的移民但不给予他们公民身份的情况相仿。梅迪克和奴隶一样不能参与城市的政治生活，但他是自由人，他虽被摒除在政治生活之外，却不涉及对他有任何社会歧视。

最后一个集体就是公民，也就是城市的成员，他们有权参加城市的政治生活。这是根据出生而获得的一种特权，因为一个希腊人如果他的父母是一个城市的公民，他也就是那个城市的公民。此外，公民资格使一个人能够享有成员资格，即参与政治活动或参加公共事务的某种最低限度的权利。这种最低限度的权利可能不过是出席市镇会议，而会议本身根据实行民主的程度可能具有较

^① 梅迪克(Metic)：古希腊时，以缴税而获准在希腊城市居住的非希腊人。——译者

大或较小的重要性；或者说，这种权利可能包括在较窄或较广的范围内适合担任公职的资格。因此亚里士多德在考虑到雅典人的实践时，显然认为公民资格的最高标准是能担任陪审团的职务。一个人是否有资格担任多种公职，或者只能担任少数几种公职，这也取决于他那个城市实行民主的程度。不过需要注意的一点是：对一个希腊人来说，公民资格始终意味着这样一种参与政治的权利，只是参与的程度有所不同罢了。因此，这种观念和现代的公民资格观念相比，其情感上的成分要大得多，而法律上的依据却少得多。现代关于公民的概念是指一个人的某些权利得到法律上的保证，对这一概念，罗马人比希腊人有较明确的理解，因为拉丁语的 *ius* 一词的确部分地包含了这种拥有个人权利的意思。但是希腊人认为，他的公民资格不是拥有什么而是分享什么，这很象是处于一个家庭中的成员地位。这种情况对希腊的政治哲学产生了深远的影响。这就意味着象希腊人所设想的，问题不在于为一个人挣得他的权利，而是保证他处于他有资格所处的地位。如果用一种多少有点不同的说法，就是说，在希腊思想家的眼里，政治问题就是去发现每一种人或每个阶级的人应处于什么样的地位才能构成一个健全的社会，从而使各种具有重要意义的社会工作得以进行。

政治制度

这个公民成员集体在处理政治事务时所遵循的种种制度，可以把雅典作为实行民主宪法^①的最著名的典型来加以说明。雅典

^① 即克利斯提尼宪法 (The Constitution of Cleisthenes)，克利斯提尼的宪法改革案于公元前 507 年通过，以后又不时有一些小的修改，主要是为了增加由选举和抽签产生的法官人数，也为了增加有报酬的公职人员数，这两者都是民治政府的产物。但是克利斯提尼的改革案确立了雅典在其全盛时期及以后继续保持着宪法。在伯罗奔尼撒战争结束时，曾短暂出现反动的寡头政治，但在公元前 403 年恢复了旧有的形式。

男性公民的整个集体构成“公民大会”（*Ecclesia*），它是每个年过二十的雅典人都有资格参加的一种城镇会议。“公民大会”一年中定期举行十次会议，并应“议事会”^①的召集举行特别会议。这种城镇会议通过的法令，几乎和以这种方式所作的任何事情一样，相当于现代的法规条令，其中体现了这个政治机构的全部公共权力。但这并不是说，政策的制订和措施的实际讨论是在或打算在这个机构里进行的。全体人民聚会在一起实行直接的民主制，这不过是一种政治虚构而非一种政体形式。此外，一切形式的希腊政体（除了超出法律管辖范围的独裁制），不论是贵族政治还是民主政治，都包括有某种人民大会，尽管它在政府中所占的分量实际上可能很小。

因此，雅典的政体令人感兴趣之处并不在于全体人民的“大会”，而在于为了使法官和官吏向公民集体负责并接受其控制而设计出来的政治手段。为实现这一点而采取的手段就是代表制，当然，它在一些重要方面和现代的代表制观念是不同的。它的目的在于选拔出一个其规模足以充分而全面地代表整个公民集体的机构，并允许这个机构在某一事件中或在一段短时期里以人民的名义行事。这个机构的成员任期短，而且通常有条文规定不得再次当选；这就为其他公民敞开道路，有机会轮流来处理公共事务。与这种方针相一致的是：掌握法官职权的通常不是一些个人而是十人委员会，这种十人委员会从按公民划分的诸部落中各选一人。然而这些法官多半是没有什么权力的。上述两种机构在雅典形成人民大众控制政府的关键，前一种即“五百人议事会”，后一种是一些拥有庞大的、代表公众的陪审团的法院。

选择这些统治机构的成员所采取的方式说明，他们可以被认为是代表整个人民的那样一种观念。为了实行地方自治，全体雅

^① “议事会”（the Council），即“布利”（*Boulé*），为雅典的立法机构。——译者

典人被划分为大约一百个市区，或者也许可以称之为选区或教区或镇区。这些市区是地方自治的行政单位。但是有一个方面使它们严格说来却不同于地方行政单位；其成员资格是世袭的，因此一个雅典人即使从一个地点移居到另一个地点，他仍然是同一个市区的成员。因此市区虽然是一个地区，但选举制度却不是完全的地区代表制。不过，市区享有某种程度的地方自治权并承担着某些不那么重要的治安任务。此外，市区是雅典人取得公民资格的门径，因为它们保存着各自的成员的花名册，并把每个雅典男孩在到了十八岁的时候登记为公民。但是它们真正重要的功能是提出候选人来充实各种机构，使中央政府能继续工作。这个制度是一种选举与抽签相结合的方式。各市区大致按其大小比例选举数目不等的候选人，然后从选举出的候选人名单中用抽签的办法确定实际上由哪些人来担任公职。根据希腊人的理解，这种用抽签来决定担任公职的方式是极富民主特色的统治形式，因为它使每个人都有担任公职的同等机会。

但是雅典人有一批重要的官员是不用这种抽签方式选定的，他们比其他官员拥有大得多的独立性。这就是十位将军，他们由直接选举选出，并得连选连任。当然，这些将军在理论上纯属军官，但是，特别是在帝国时代，他们实际上不仅在雅典帝国的一些国外地区行使重要的权力，而且在国内对“议事会”和“公民大会”的决定也有极重大的影响。因此这种职务其实质并不是一个军事职位，而是在某些情况下具有高度重要性的政治职务。伯里克利就是以将军身份而年复一年地当上了雅典政策的领导人；如果联系到“议事会”和“公民大会”来看，他的地位就更象现代政府的总理而不只是军队的一名指挥官。但是他的权力在于他能得到“公民大会”的支持；如果做不到这一点，那他就会立即被赶下台，正如议会的反对票把一个责任制的部长赶下台一样。

如前所述，雅典真正重要的统治机构是“五百人议事会”和一些拥有庞大的由人民大众选出的陪审团的法院。一切形式的希腊城邦的特点是都有某种议事会，但是在一些实行贵族政治的城邦里，例如斯巴达，其议事会是元老院，由一些被选定终身任职的长老组成，而且无须向公民大会负责。这样的议事会的成员通常出身于名门的统治阶级中享有特权的人，因此它和雅典的由大众选出的“议事会”是完全不同的。埃里奥珀格斯^①的“议事会”是一个残留下来的贵族元老院，民主政治的兴起已大大削减了它的权力。实际上，“五百人议事会”是一个行政机构，并且是“公民大会”的筹划指导委员会。

政府的实际工作事实上集中于这个委员会。但是让五百人来处理事务，人数还是太庞大了，于是采取轮流当政这个大家所喜爱的办法使人数减少到适合于工作的规模。全体雅典人划分为十个部落，每个部落各提供五十名议事会的成员，而一个部落的五十名成员只在一年任期的十分之一的时间里当政。在这个五十人的委员会里，还另有其余九个不当政的部落的各派一名议事会成员参加，这个委员会以整个“议事会”的名义掌管并处理政务。这五十人委员会用抽签的办法选定一个任职一天的主席，任何雅典人在整个一生中荣任这个职务都不能超过一天。“议事会”承担的一项极其重要的任务是提出措施供全体公民“大会”考虑，而公民大会只就通过“议事会”向它提交的问题采取行动。当雅典的宪法执行得最好的时期，看来实际制订措施的机构就是“议事会”而不是“公民大会”。后来，“议事会”似乎使自己的任务差不多仅限于起草供“公民大会”讨论的措施了。除了这些立法方面的任务，“议事会”还是政府的中央行政机构。外国使节只有通过“议事会”才能接近人

^① 埃里奥珀格斯(Areopagus)，雅典的贵族会议，以雅典卫城西北的一座石山命名。——译者

民。各级官员大都接受它的管辖。它可以监禁公民，甚至判处他们死刑；它本身可以作为一个法院进行审判或者将犯人交给一个通常的法院去处理。它有全权管理财政、处理公共财产和征税。雅典的舰队及其武器均直接由它控制，还有大量的委员会以及行政机构或公务人员都或多或少地隶属于它。

然而，“议事会”的这些巨大的权力总是要依靠“公民大会”的善意。“公民大会”对“议事会”向它提出的建议作出决定，根据它认为是否恰当而予以通过、修正或否决。“公民大会”可以把它发起的一项建议交给“议事会”办理，后者也可以将一项建议不附加自己的推荐意见提交“公民大会”决定。一切重大问题，诸如宣战、媾和、结盟、征收直接税或一般法律条令的制定，都要求提交“公民大会”以得到公众的批准，但这显然并非指望“议事会”应当仅仅是一个起草机构，至少在雅典政治最昌明的时期不是如此。不论怎么说，一切法令都是以“议事会”和人民的名义通过的。

然而，公众对官员以及对法律本身这二者的控制，是通过法院才得以圆满实现的。雅典的法院毫无疑问是整个民主制度的拱顶石。它们占有的地位不是任何现代政府中的法院所占有的地位可以比拟的。它们的职责象任何其他法院一样，当然是在具体的不论民事或刑事案件中作出司法上的决定；但除此以外，它们还拥有大大超过这一范围的权力，而这种权力，按照现代观点显然具有一种行政或立法的性质而不是司法的性质。

这些法院的成员，或称陪审员，是由各市区提名的。总共有六千名陪审员，每年由选举产生，然后经抽签分派参加到各个法院并讨论各种案件。任何一个年满三十岁的雅典公民都可能被挑选担任这项职务。法院是一个非常庞大的机构，很少有少于201人的时候，通常多达501人，有时还要多得多。这些公民既是审判员又是陪审员，因为雅典的法院还不具备那种能与技术上得到了充分发

展的法律形式相对应的组织机构。诉讼各方必须亲自提出他们的案件。法院只是表决，首先是就是否有罪的问题进行表决，如果断定有罪，然后俟每一方提出各自认为公正的惩罚之后，再就确定量刑的问题进行表决。法院作的决定是最后的决定，因为根本就没有上诉的制度。这的确是完全合乎逻辑的，因为雅典法院的理论是：法院是以全体人民的名义行事和作出决定的。法院不仅仅是一个司法机关；它确实是为了雅典人民行使控制权这一目的而设想出来的一种手段。因此一所法院的一项决定对任何其他法院是毫无约束力的。事实上，一所法院在某些方面和“公民大会”本身处于同等地位。“公民大会”和法院两者都是人民。因之法院就被利用来保证人民大众对官员和对法律本身二者进行控制。

法院对官员的控制是通过三种主要方式得到保证的。首先，法院在一名候选人就职之前有审查之权。要是某候选人不是一个适合于担任公职的人，就可以提出起诉并由法院取消他的资格。这种程序使得用抽签决定官员的办法不象它乍看起来可能使人感到的那样完全是一个机会问题。其次，一个官员在任期结束时可以责成他对他的所作所为做一次检查，这种检查也是向法院做的。最后，每一个官员在任期结束时，要专门查对他的帐目和检查他经手的公款。雅典的官员很少有独立行动之权，因为他不得再次当选，而且在他就任以前和任满之后都要受到由五百名或五百名以上和他同样的公民组成的法院的审查。至于那些将军，他们有资格连选连任使他们得以避免这种检查，这一情况主要说明他们为什么是独立性最大的雅典官员。

法院的控制绝非只限于对官员。法院也能控制法律本身，这就使得它们具有真正的立法权，并在一些具体情况下使它们提高到具有和“公民大会”本身同等的地位。因为法院不仅能审判一个人，而且能审判一项法律。这样，“议事会”或“公民大会”的一项决

定可能受到法院的一种特殊形式的令状的攻击，断定该决定违反宪法。任何一个公民都可对一项法令提出这种违反宪法的控诉，于是该项法令便暂停实施，以待法院对它作出裁决。对一项违反宪法的法律可以进行审判，就象它完全是一个人，如果法院作出反对的裁决即可撤消该项法律。实际上法院在采取这样一种行动时显然不受任何限制；它可能只须宣告这项有争议的法律不恰当就行了。此外，为了达到控制的目的，雅典人认为陪审团就等于是全体人民，这一点是显而易见的。

政 治 理 想

由公众选举产生的并向“公民大会”负责的“议事会”以及由公众选举产生的、独立的陪审团是雅典民主政治特有的制度。然而，正如任何政体一样，在这些制度的后面都存在着制度所应体现的某些概念，即制度应有助于实现可贵的政治生活的理想。这些理想比较不易发现，也比较难以具体说明，但对了解政治哲学来说，它们的重要性并不亚于制度本身。所幸的是，历史学家修昔底德^①用一段无比精彩的文字说明了民主政治对善于思索的雅典人所具有的这种意义。这就是那著名的《丧礼上的演说词》；修昔底德恰当地把这篇演说词的创作归功于雅典民主政治的领导人伯里克利，并指出那是为悼念在同斯巴达的伟大战争的第一年中牺牲的士兵而发表的^②。也许在有关历史的文学作品中还没有一篇文章能如此卓越地表达一种政治理想。在这篇演说词的字里行间，充分显示出雅典人在想到他的城邦时的那种自豪、他珍惜他参与的城市公民生活所表现的那种热爱以及雅典民主政治在道义上的重

^① 修昔底德 (Thucydides, 约公元前 470—413), 希腊历史学家, 著有《伯罗奔尼撒战争史》。——译者

^② 《修昔底德》卷 II, 第 35—46 页。下面引文摘自本杰明·乔伊特的译本第二版, 牛津大学 1900 年版。

要意义。

伯里克利的演说的主要目的，显然是要在他的听众的心里唤起这样的意识：城邦是他们最宝贵的财富，是他们值得为之献身的最高利益。演讲的目的既然是呼吁爱国，而演讲的场合又是一次丧礼，因此人们预料演讲的人会大谈传统的效忠精神和祖先的伟大。事实上，伯里克利很少谈到传统或过去。他谈的是一个团结而和谐的雅典当时的光辉和荣耀。他所要求于他的听众的是按照雅典的实际去看她，去了解她在她的公民的生活中具有什么样的意义，就好象她是一位最美丽最高尚的女主人。

我但愿你们天天注视着宏伟的雅典，这会使你们心中逐渐充满对她的热爱；而当你们为她那壮丽的景象倾倒时，就会想到那些缔造这个帝国的人们，他们明白自己的职责并有履行职责的勇敢精神，他们在战斗的时刻总是想到要维护荣誉，他们即使在某项事业中失败了，也决不让自己丧失对国家的忠贞，而是为她慷慨地献出自己的生命，就好象是为她的节日所能奉献的最美好的礼物。

他们作为雅典公民是雅典人至高无上的光荣。“我夸耀这座城市也就夸耀了他们。”究竟是为了什么珍贵的东西能使一个富有思想的人甘愿那样？他拥有的是什么财富能使他对之那样重视，或者说使他愿意为之冒更大的危险和作出更大的牺牲？他难道不会更看重他的财产或他的家庭吗？财产，它除了使一个人能够享受由于积极参与雅典的城邦生活所带来的更大的幸福之外，还有什么用处？而家庭，即使是出自源远流长的名门世系，它除了使一个人得以进入由公民生活代表的更高形式的社会关系而外，还有什么价值？城邦耸立于一切小集团之上，耸立于各种次要的团体之上，它赋予一切集团和团体以意义与价值。最高的幸福在于参与城邦本身的生活和活动，而家庭以及朋友和财产，只有作为这种最高幸福的组成部分才能充分发挥作用而使人享有乐趣。

那篇《丧礼上的演说词》，除了在那种场合必然会有的修辞上的夸张以外，实际上是完全真实地表达了希腊政治生活的理想。这种政治生活对个人来说具有一种亲密感，而这种感受是一个现代人很难把它同政治联系起来的。相对说来，现代国家的幅员都大得多，跟个人的关系疏远得多，它们是不受个人情感影响的客观存在，因而在现代人的生活中不能起到象城邦在一个希腊人的生活中所起的那种作用。雅典人的一切事业和爱好都集中于城邦，既不是区分得很细，也不是很明显地分成一些互不相关的范畴。他的技艺是为城市服务的技艺。他的宗教生活实际上就是城邦的宗教生活，而不是一个家庭问题，他过的一些宗教节日也就是城市的庆典。甚至连他取得个人的生活资料也远比现代生活中的人们要更多地依靠国家。因此，对全体希腊人来说，城邦就是一种共同生活；正如亚里士多德所说：城邦的宪法是一种“生活的模式”而不是一种法律结构；因此，整个希腊政治学说中的基本思想是：求得这种共同生活的和谐。这个基本思想涉及到的各个不同领域在当时希腊人的心目中是没有什么区别的。如果按现代较精确的概念来看，希腊人的城邦学说不仅是政治学，而且同时又是伦理学、社会学和经济学。

这种共同生活的普遍性以及雅典人所赋予它的价值，明显地表现在他们的各种制度上。轮流担任公职、用抽签办法决定任职人选以及把一些统治机构扩大到甚至难以运转的程度，这些做法都是为了能使更多的公民参与政治。雅典人和任何人一样深知不同意所有这些做法的种种论点，但是为了他设想的这些做法的好处而宁愿接受其缺点。他的政府是民主的，“因为管辖之权是操在多数人而不是少数人的手中。”对于这样一种说法，现代的政治学是不大会按其字面含义接受的，除非它指的是让人们拥有相当公平的投票权。当然，除了那些以政治为职业的少数人以外，在现代

民主主义者的思想中认为担任公职并不重要。对雅典人来说，担任公职却几乎是任何一个公民生活中的正常事情。根据亚里士多德在他的著作《雅典的宪法》(Constitution of Athens)中列举的数字，估计每年在六个公民中就有一人可能担任某种公职，即使这类公职不过是从事陪审团的职务。而且，一个雅典人如果不担任什么公职，他可能仍须出席每年定期举行十次的全体公民大会，参加讨论各种政治问题。讨论公共事务，不论是正式的或非正式的，这是他的主要爱好和兴趣之一。

因之，伯里克利的极其夸张自豪的演说词是在表明，雅典比任何其他国家都更为优越，雅典已经找到了秘诀，使她的公民能够把对自己私事的关心同参与公共生活结合起来。

一个雅典公民是不会因为照顾自己的家务而忽视国家的；我们之中即使是那些忙于业务的人也都具有极其鲜明的政治观念。只有我们才把那些不关心公共事务的人不仅看作是无害的人，而且看作是无用的人；如果说我们之中很少发明创造者，那我们大家都是有正确见解的政策判断者。

一个人如果把他的全部时间用于办理私事，就会被伯里克利时代的雅典人视为极其荒谬地颠倒了社会准则。雅典的产品，特别是陶器和武器，的确是当时希腊世界上最优良的产品，但即使是工匠，如果生活中没有余暇去关心共同的事业，即关心城邦的事务，那他也会对这种生活感到厌恶。

由于怀有全体公民都应参与公共生活的这一愿望，就必然产生这样的理想，即任何人都不应由于地位或财富这种外在的差别而被排除在公共生活之外。

任何一位公民只要有所作为，他就会被推荐担任公职；这不是一种特权，而是对功绩的报偿。贫穷绝不是一个障碍，一个人不论他的身世多么寒微都能为他的国家造福。

换言之，没有任何人生来就是当官的，也没有任何人能够买到官职，而是通过均等的机会把他调到他的天赋才能所能胜任的职位上去。

最后，人人都能积极参与共同生活，这种理想是以一种乐观的估计为前提的，即认为一般人都具有天赋的政治才能。从消极方面来说，这种理想认为并不需要有严格的训练和丰富的专门知识才能对政治和社会问题作出明智的判断。在伯里克利的演说中，说得再清楚不过的就是，这位信仰民主政治的雅典人对他那“运用自如的多方面才能”所表现的自豪感。

我们不依靠手段或诡计，而是依靠自己的满腔热忱。在教育问题上，他们(斯巴达人)总是从很小的时候起就接受刻苦的训练，以培养他们的勇敢精神，而我们过着舒适的生活，却同样愿意去面对他们所面对的危险。

这当然是对斯巴达以及它那严格的军事训练的一种嘲讽，但也并非完全如此。这种不尚专业的气质其利弊都鲜明地表现在雅典人的政治实践中。雅典人的才智敏锐，因而愿意相信——他为此不惜付出代价——敏锐的才智可以代替专业知识和专门的技巧。尽管如此，雅典人自夸他凭着非凡的聪明才智能够在艺术、技艺、海战以及政治才能等方面胜过所有其他国家，这并非虚妄之言。

这样，按照雅典人的概念，城邦是一个社会，在这个社会中，它的成员过着和谐的共同生活；在这个社会中，允许尽可能多的公民积极参与活动，不因为地位的高低或财富的多少而受歧视；在这个社会中，它的各个成员的才能都找到了自然的、自发的和愉快的出路。而且，伯里克利的雅典在相当大的程度上——很可能超过任何其他人类社会——实现了这个理想。尽管如此，它终归是一种理想而不是事实。即使这种民主政治处于全盛时期也有着它的阴暗面，而它的阴暗面和它的成就一样，对早期的政治学说产生了很

大的影响。柏拉图的《理想国》几乎可以说是对“运用自如的多方面才能”这种民主概念所作的一篇述评；这一概念在柏拉图看来，恰恰就是任何民主体制都无法根除的一个缺点。的确，由于他亲眼看到伯罗奔尼撒战争的悲惨结局，很可能使他比伯里克利更加感到民主政治的种种优点是值得怀疑的。修昔底德编写的《历史》，在《丧礼上的演说词》后面紧接着叙述了雅典人在伯罗奔尼撒战争中的失败，这对这篇演说词乃是一种尖锐的嘲讽。

关于实现和谐的共同生活这个较广泛的问题，也必须承认城邦取得的仅仅是有限的成就。城邦生活的那种亲密感和普遍性固然在很多方面形成了这一理想所表现的崇高道德，但也导致了与它的许多美德相悖的缺点。一般说来，城邦很容易成为派系争吵和党派抗争的牺牲品，而这种抗争之激烈只有在亲友之间的斗争才能达到那样严重的程度。修昔底德描绘了随着战争的进展在希腊各城市中出现的革命发展和派系斗争的可怕情景。

不顾一切的猛冲猛打被认为是忠贞勇敢；谨慎而不冒进成为畏缩不前的借口；懦夫的软弱披上了行动有节制的伪装；对情况了解得愈多愈是一事不干。狂热的干劲算是男子汉的真正品质……喜好暴行的人总是得到信任……党派关系比血统关系更为牢靠……对诚实起保证作用的不是神圣的法律而是罪恶的合伙关系。^①

后来，在战争结束以后，柏拉图悲哀地说：“任何一个城市，不论它多么小，实际上都是分成两个，一个是穷人的城市，另一个是富人的城市。”^②

这种和谐的共同生活的理想之所以如此持续不断地成为希腊政治思想的一个组成部分，恰恰是因为这个理想未能全部实现或未能稳定地实现。人们往往总是向一个特定形式的政府或一个政

① 《修昔底德》，卷三，第 82 页。

② 《理想国》，卷四，第 422 节。

党表示忠诚而不是向城市表示忠诚，而这种表示忠诚的做法极其容易导致甚至不是忠于一个政党，而是彻底的政治上的利己主义。在这方面，雅典的情况当然比一般城邦要好一些，然而阿西比亚德^①的经历说明，在雅典的政治活动中，完全有可能存在派系斗争和肆无忌惮的自私自利这两种危险。

这种和谐的共同生活应使每个公民以参与其中为最大的乐事，这个理想虽然只是不稳定地实现过，却始终是希腊政治学说中的主导思想。这一点最足以说明，现代的读者在最初接触到柏拉图和亚里士多德的政治著作时，为什么骤然之间会感到陌生。我们最熟悉的一些政治概念在他们的著作里是找不到的；特别是关于公民和国家的概念，个别的公民拥有种种私人的权利，而国家则通过法律既保护公民的权利同时又强迫他们承担为达到保护目的所必须尽的种种义务。我们最熟悉的政治思想所反复考虑的是求得这两种对立的倾向的某种平衡，既要有足够的权力使国家有效地行使职能，又要有足够的自由使公民成为一个行动不受拘束的人。伯里克利这位雅典城邦哲学家根本没有想到这种对立和这种平衡。公正或公道对他来说就是指公民的某种共同生活的体制或组织，而法律的目的则是保证每一个人在城市的总体生活中获得他应有的地位和职位，并能尽到他的职责。公民享有各种权利，但这些权利并非个人所私有；这些权利从属于他所任的职位。他也承担各种义务，但这些义务并非国家强加于他的；这些义务出于为实现他自己的种种潜在愿望的需要。希腊人幸运地没有受到两种错觉的影响：一种是幻想他生来就有为所欲为的权利，另一种是自认为他承担着的义务是“来自上帝的严峻的意旨。”

在公民的和睦相处并参与共同生活这样的概念所确定的范围内，雅典人的这一理想为政治上的两个基本准则找到了适当的位

^① 阿西比亚德 (Alcibiades, 约公元前 450—404) 古雅典将领及政客。——译者

置。这两个基本准则就是自由和尊重法律。在希腊人的思想中，这两个基本准则总是紧紧地联在一起的，可以说形成了政治理论体系的支柱。对我们来说，重要的是应当注意到伯里克利如何把这两个基本准则几乎在同一个命题里统一起来。

在我们的公共生活中不排除任何人，在我们的私人交往中我们不互相猜疑。如果我们的邻居干他所乐于干的事情，我们也不会向他表示愤怒；我们不会向他摆出愠怒的脸色，这样做尽管没有什么害处，但令人感到不快。我们在私人交往中虽然如此无拘无束，然而在公共活动中却充满崇敬的精神；我们尊重政府和法律，使我们不致去做错误的事情，我们特别重视那些为保护受害者而制定的法律以及使犯罪者受到舆论的谴责的不成文法。

开展城市的种种活动依靠公民们自愿的合作，而实现这种合作的主要手段在于对政策的各个方面进行自由而充分的辩论。

在我们看来，行动的巨大障碍不是辩论，而是缺乏那种为行动作准备而进行的辩论中所能获得的知识。我们具有在行动之前进行思考的特殊能力，也具有采取行动的特殊能力，而其他的人们由于愚昧无知，虽然很勇敢，却不愿进行反复思考。

正是这种信念，认为辩论是制定公共措施和推行这些措施的最好方法——这种认为一项明智的措施或一种良好的制度应能经得起许多才智之士推敲的信念——使得雅典人成为政治哲学的创始者。雅典人并非不重视惯例，但他决不仅仅因为某项习惯法历史悠久便相信它具有约束力。他倒是希望对惯例中可能包涵的某种基本原则进行合乎理性的评议，从而使它更加明确、更加易于理解。这个惯例和理性的相互关系问题贯穿在关于城邦的整个理论中。因此，那种否定一切的怀疑论，认为惯例完全难以理解，并进而认为各种政治制度不过是为政治体制的受惠者谋取利益的一种手段，这在柏拉图看来是一种为害最大的社会毒害。但是在这方

面，柏拉图赞同希腊人的朴素的信念，认为政府最终倚靠的是说服而不是强迫，认为政府各种制度的存在是为了发挥说服作用而不是发挥强制作用。政治体制决不是什么只有天生高贵的宙斯才能理解的神秘事物。公民的自由在于他具有推理的能力，能够不受拘束地说服人和被人说服，在于能够不受限制地跟他的同伴交往。希腊人的确有些天真地相信在全人类中只有他赋有这种推理的能力，相信在一切政体中只有城邦能使这种能力得以自由发挥。这就是他以有点目空一切的态度对待“野蛮人”的根据，正如亚里士多德所说：野蛮人是天生的奴隶。

按照这样的设想，自由的含义就是尊重法律。雅典人并非把自己想象为完全不受约束，但他对约束划有极其严格的界限：一种约束只不过是屈从于另一个人的专断的意志，另一种约束是承认法律的统治地位，这种统治地位有权要求受到尊重，因之就这个意义而言，约束是自愿接受的。有一点是每一个希腊政治思想家都一致同意的，即专制是一切政体中最坏的一种政体。因为专制意味着运用非法的强迫手段：即使专制就其目的和效果来说可能是好的，但它仍然是一种很坏的政体，因为它总是破坏自治。

最大的敌人莫过于掌国的专制主，
在他的治下首先不能有习惯法，
有的是单独一人发号施令，
在他个人手中控制着——法。^①

在自由国家里，主宰一切的是法律而不是统治者，法律应当受到公民的尊重，即使在特定的情况下法律于他不利。自由和法治是良好政体的两个相辅相成的方面；希腊人认为，这是城邦政治获得成功的秘诀，也是世界各国人民中唯独希腊人才享有的特权。

^① 尤里皮迪兹《哀求者》(The Suppliants)，卷二，第429—432页(韦译本)。

这就是伯里克利自豪地声称“雅典是希腊的学府”这句话的意义所在。雅典人的理想可以总结为一个单独的短语，即关于一个自由国家中的自由公民身分的设想。政府的作用也就是公正无私的法律所起的作用，而法律之所以具有约束力则是因为它公正。公民的自由是他能够自由地了解情况、自由地辩论和作出贡献，这不是根据他的地位或他的财富，而是根据他的天赋才能和品德。这一切的最高目的是为了实现在一种共同生活，这种共同生活对个人来说是他的天赋能力的最完善的训练学校，对整个社会来说是充满种种乐事的文明生活，它拥有的宝贵财富是物质上的舒适、艺术造诣、宗教活动和聪明才智的自由发展。在这样一种共同生活中，对个人来说最重大的意义在于运用他的能力和他的自由去作出重要的贡献，去担任公民生活的公共事务中即使是很卑微的职位。雅典人之所以对他的城市感到自豪，就在于他认为雅典在人类历史上第一次使实现这种理想所采取的手段接近于完善。我们在估计雅典人的成就时，不能不看到后来的人们提出的公民自由的理想都受到雅典人的制度和哲学的影响。

参 考 书 目

- 欧内斯特·巴克：《希腊政治理论：柏拉图及其前辈》（*Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*）。第四版。伦敦，1951年版，第1、2章。
- 索列夫·博曼：《希伯来人思想与希腊人思想之对比》（*Hebrew Thought Compared with Greek*），伦敦，1960年版。
- 罗伯特·J. 邦纳：《古雅典法学家与诉讼当事人：法律职业的起源》（*Lawyers and Litigants in Ancient Athens: The Genesis of the Legal Profession*）。芝加哥，1927年版。
- 罗伯特·J. 邦纳：《雅典民主制面面观》（*Aspects of Athenian Democracy*），伯克利，加州，1933年版。
- C. M. 鲍勒：《古典希腊》（*Classical Greece*），纽约，1965年版。

- 维克托·埃伦伯格:《古代世界面面观》(*Aspects of the Ancient World*), 牛津, 1946年版。论文集第3、4篇。
- W. S. 弗格森:《古希腊的雅典:一篇历史性的论文》(*Hellenistic Athens: An Historical Essay*), 伦敦, 1911年版。
- W. S. 弗格森:《希腊帝国主义》(*Greek Imperialism*), 波士顿, 1913年版。
- 约翰·H·小芬利:《修昔底德》(*Thucydides*), 剑桥, 马州, 1942年版。
- 凯思林·弗里曼:《苏格拉底以前的哲学家们》(*The Pre-Socratic Philosophers*), 牛津, 1946年版。
- A. 弗伦奇:《雅典经济的发展》(*The Growth of the Athenian Economy*), 伦敦, 1964年版。
- G. 格洛茨:《希腊城市及其公共机构》(*The Greek City and its Institutions*), 英译者 N. 马林森。伦敦, 1929年版。
- A. W. 戈姆:《希腊历史与文学论文集》(*Essays in Greek History and Literature*), 牛津, 1937年版, 第4、5、9、11章。
- 乔治·M·小哈珀:“雅典的民主政治”, 载《希腊的政治经验:为纪念威廉·凯利·普伦蒂斯而进行的研究》。普林斯顿, 新泽西州, 1941年版。
- 埃里克·A·哈夫洛克:《希腊政治的开明倾向》(*The Liberal Temper in Greek Politics*), 纽黑文, 1957年版。
- C. 希格尼特:《公元前五世纪末的雅典体制史》(*A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.*), 牛津, 1952年版。
- G. L. 赫克斯利:《早期的爱奥尼亚人》(*The Early Ionians*), 伦敦, 1966年版。
- A. H. M. 琼斯:《雅典的民主制》(*Athenian Democracy*), 牛津, 1957年版。
- M. L. W. 莱斯特纳:《从公元前479年到323年的希腊世界史》(*A History of the Greek World from 479 to 323 B. C.*), 伦敦, 1957年第三版。
- J. A. O. 拉森:《希腊和罗马历史中的代议政府》(*Representative Government in Greek and Roman History*), 伯克利, 加州, 1955年版, 第一讲。
- 米尔顿·R·康卫茨和阿瑟·E·墨菲合编:《克利斯提尼和雅典民主理论的发展》(*Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens*), 载于《政治理论文集》(*Essays in Political Theory*), 伊色卡, 纽约州, 1948年版。

- 埃里克·沃洛林:《城邦的世界》(*The World of the Polis*),巴顿鲁日,1957年版。
- E. M. 瓦尔克:《雅典:克利斯提尼的改革》(*Athens: The Reform of Cleisthenes*),载《剑桥古代史》第4卷(1926年版),第6章。
- E. M. 瓦尔克:《伯里克利的民主政治》(*The Periclean Democracy*),载《剑桥古代史》第5卷(1927年版),第4章。
- 伦纳德·惠特尼:《希腊寡头政治,其性质和组织》(*Greek Oligarchies, Their Character and Organization*),纽约,1896年版。
- 伦纳德·惠特尼编:《希腊研究指南》(*A Companion to Greek Studies*),第三版,剑桥,1916年版,第6章。
- 乌尔里希·冯维拉莫维茨-莫伦多夫:《希腊人的国家与社会》(*Staat und Gesellschaft der Griechen*),1923年第二版。
- 艾尔弗雷德·E·齐默恩:《希腊共和国:第五世纪雅典的政治与经济》(*The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens*),第五版,修订版,牛津,1931年版。

第三章 柏拉图以前的政治思想

雅典人公共生活的全盛时期到公元前五世纪的第三个二十五年时已趋于衰微，而其政治哲学的全盛时期是雅典在她和斯巴达的斗争中陷落以后才开始出现的。先有成就而后有论述，种种原则在经过长期实施之后才被抽象为理论，这种情况在历史上是屡见不鲜的。公元前五世纪的雅典人读书和写书的机会并不多，而且，即使是柏拉图时代以前写成的一些政治论文保存下来的也很少。然而有明显的迹象表明：在公元前五世纪有很多活跃的思想 and 辩论是探讨政治问题的，以及后来在柏拉图和亚里士多德的著作中出现的许多概念是早已明确了。这些观念的起源和发展现在很难追根究底了，但应当肯定的是，那种各抒己见的活跃气氛使得更明确的政治哲学能够在下一个世纪逐渐形成。

群众性的政治辩论

关于公元前五世纪的雅典人热衷于辩论政治问题这一点大概无须赘言了。与公众有关的事情以及对公共事务的执行是雅典人极感兴趣的话题。雅典人生活在一种盛行口头辩论和对话的环境中，这样一种环境是现代人难以想象的。毫无疑问，那些喜欢探讨和追问的有才智的雅典公民，对各种饶有兴味的政治问题都要积极地详细加以讨论。的确，这种情况对探讨某些政治问题是最有利不过的了。希腊人几乎不得不考虑到在现代称之为比较政府的问题。他在整个希腊世界的领域中看到了多种多样的政治制度，这些政治制度确实都是属于城邦类型的，但仍然可能有很大的差

别。对比之下，至少有一种很大差别是每个雅典人到了他的年龄能完全听懂对话的时候都一定听到过关于它的辩论，那就是关于雅典和斯巴达之间的差别，进步国家和保守国家的类型之间或民主制国家与贵族制国家之间的差别。当时使任何希腊人始终耿耿于怀的是那个经常在东方出现的可怕的波斯幽灵。实际上，希腊人几乎不把波斯算作是一种真正的政体，或者最多不过把它看作是一种仅仅适合于野蛮人的政体，然而它却形成一种阴暗的背景，使希腊人能够把自己的更为优越的制度在这个背景上映现出来。随着希腊人的足迹到达离开家乡更远的地方——到达埃及、地中海西部、迦太基、亚洲内地的部落——他便不断地发现了可供比较的新资料。

公元前五世纪的希腊人便已养成对充满在他的世界中的古怪的法律和制度的强烈的好奇心，希罗多德^①在他所著《历史》中收集的丰富的人类学知识就充分证明了这一点。他的这部著作每当谈到贸易问题时，其中一个常见的组成部分就是异民族的一些奇风异俗。某种行为在一个国家看作是表示最大的虔诚和善意，而在另一个国家则被认为是无足轻重或甚至会使人感到厌恶。每个人生来更喜爱他本国的习俗，尽管这些习俗在本质上并不见得优于另一国家的习俗，但每个人的生活都必须遵守一定的准则。人性不能缺少奉行某种习俗的虔诚。希罗多德以一种好奇而宽容的眼光，但怀有敬意地看待他所揭示的那些奇风异俗。他认为冈比西斯蔑视和侮辱除波斯人以外的其他民族的宗教习俗最确凿无疑地证明他的狂妄。“我认为平德尔^②的诗说得对：‘惯例和习俗是一切的主宰’。”^③

① 希罗多德 (Herodotus)，公元前五世纪希腊历史学家，在西方史学家中被称为“史学之父”。——译者

② 平德尔 (Pindar，约公元前 518—约 438)，希腊诗人。——译者

③ 《希罗多德传》卷三，第 38 页。

在这部即使是完全缺乏哲学观点的著作里，也有一个相当令人惊异的段落，证明在希腊群众中流行的思想曾经渗透到议论政体的各个方面。就是在这个段落^①中，谈到有七个波斯人参加讨论君主政体、贵族政体和民主政体的相对优缺点。所发表的意见现在看来大多是老一套的论点：君主往往蜕化成僭主，而民主政体推行的是法律面前人人平等。但民主政体容易变成暴民统治，因此由一些最贤明的人来治理国家肯定是可取的，然而最好还是由一个最贤明的人来实行统治。这是一种真正的希腊的论调，希罗多德一定不是在波斯听到这个论调的。在人们还不知道什么叫政治哲学以前很久，这种对政体形式的标准分类在当时多少具有一般推理的性质。当这种分类法在柏拉图和亚里士多德的著作中出现时，它已经成为老生常谈而无需过于认真加以对待了。

在政治思想形成的初期阶段，对外国无偏见的好奇无疑是有重要意义的，但好奇当然不是主要的动机。基本情况是雅典政府本身曾发生非常迅速的变革，以及促使发生变革的紧张斗争。在历史的纪元中还不曾有过这样的时期，出现象雅典人的生活——或者说实际上就是希腊人的生活——那样大部分受到公认的习俗的控制。斯巴达确实能够显示出一种政治上异常稳定的姿态，但雅典人不得以进步自豪，因为雅典没有什么古老的制度可以称道。雅典的民主政体是在伯里克利开始政治生涯以前不久才取得最后的胜利；行宪的历史只能追溯到公元前六世纪的最后几年；而民主政体的起源，从梭伦^②创立由人民大众控制法院的时候算起，也不到一百年。此外，从梭伦时代起，雅典国内政治活动中那些带有普遍性的争论并未得到解决。其根本原因在经济方面，表现

① 《希罗多德传》卷三，第80—82页。

② 梭伦(Solon, 约公元前638—559)，古雅典政治改革家、立法者和诗人，相传为古希腊“七贤”之一。——译者

为贵族政治与民主政治之争。维护贵族政治的是那些古老的名门世族，他们的财产是土地；维护民主政治的是那些从事对外贸易的人，他们力求发展雅典的海上势力。梭伦早就自夸他立法的目的是要使富人和穷人得到公平的对待，但这种切身利益的各不相同在柏拉图看来仍然是希腊政权内部不协调的根本原因。雅典的历史，总的说来实际就是希腊城邦的历史，至少有两个世纪之久一直是活跃的派系斗争的场所和迅速的宪法变革的舞台。

只是由于偶尔才能见到的材料，使我们能够猜想，伴随着这些斗争而必然出现的关于政治问题的辩论有多么激烈。特别是，民主政体在雅典的胜利至少引起了一篇令人惊讶的叙述政治情况的文章，这篇文章很可能不是孤立的，它足以说明作者对促成政治变革的一些基本的经济原因非常了解。这就是那篇论《雅典宪法》的短文^①，系某一心怀不满的贵族政治论者所作，而以前（错误地）认为是出自色诺芬^②的手笔。作者认为雅典的宪法既是实现民主政体的一种完善手段，又是政体彻底败坏的一种表现形式。他还认为民主力量的根子在于海外商业，因而在于海军的据有重要地位；在古代的条件下，海军是军事系统中典型的民主政体的分支机构，正如重武器装备的步兵是典型的贵族政体的分支机构。民主政体是剥削富人并把金钱送进穷人口袋的一种手段。他认为雅典那些民治法院不过是一种聪明的办法，借以把薪金分配给那六千名陪审员，并趁雅典的盟国在等待它们的诉讼案件得到处理时迫使它们把钱花在雅典。他象后来的柏拉图那样，抱怨在一个民主国家里，当一个人在街上和人相撞时，他甚至分不清那人是不是个奴隶。很明显，柏拉图在《理想国》卷八中对民主国家的具有讽刺性

① 文章见 H. G. 戴肯斯译《色诺芬著作集》卷二和 F. 布鲁克斯译《一个雅典人评雅典的民主政体》（1912 年伦敦版）。该文著作年代很可能是公元前 425 年。

② 色诺芬 (Xenophon, 公元前 430—355)，希腊历史学家和论文家。——译者

的描绘并非新鲜论调。

还有其他的证据表明：雅典公众也经常辩论一些非常激进的社会改革方案。因此，阿里斯多芬尼斯^①能够把主张妇女权利和废除婚姻制度的观念写成他的喜剧《执政的女人》^②（该剧大约在公元前390年上演），而这种观念强有力地表明它和柏拉图大约在同时认真提出的共产主义有关。它主张女人须把男人撵出政界；婚姻制度应当抛弃，使儿童无从知道自己的亲生父母而认为大伙都同样是他们长一辈人的儿女；劳动应当全部由奴隶来承担；以及赌博、偷盗和诉讼均须一律废止。我们不清楚这一切主张同《理想国》的关系如何，因为无法知道首先发表的究竟是阿里斯多芬的作品还是柏拉图的作品^③。不过这一点倒不是我们真正关心的问题。看来阿里斯多芬运用讽刺的文笔攻击的不是纯理论的哲学，而是民主激进派的乌托邦思想。由于喜剧的基本要求是应当能在舞台上受到欢迎，因此他的观众对他打算谈些什么必然事先有所了解。显然我们可以断定，早在公元前四世纪，雅典观众就能完全理解对他们的政治和社会制度起彻底破坏作用的批评。再者，柏拉图并不是一位革新家；他不过是力图对妇女的社会地位采取认真对待的态度。妇女的社会地位在当时和现在都是一个很严肃的问题，尽管它可能遭到轻率的对待。

自然界和社会的秩序

根据以上谈到的情况，可以清楚地认识到：先有关于政治和社

① 阿里斯多芬 (Aristophanes, 约公元前448—385), 雅典诗人、喜剧作家。——译者

② 原文为 *Ecclesiazusae*, 是阿里斯多芬作品中流传下来的七部喜剧之一, 该剧的主题为表现女人接管政权。——译者

③ 詹姆斯·亚当在他编纂的《理想国》卷八第345及其后诸页中, 对各种假设有所讨论。公妻问题对《希罗多德》的读者来说可能非常熟悉。参阅该书卷四, 第104、108页, 以及《尤里皮迪兹》, 法文版, 第655页(戴道尔公司出版)。

会问题的积极的思索和辩论,然后才有明确的政治学说;而那些本身或多或少具有重要性的孤立的政治概念,在柏拉图把它们汇集成一门缜密的哲学以前就已经是一种常识了。但是当时有一些流行的并带有普遍性的概念,它们的性质不完全是政治的,但形成一种明智的观点,这种观点在发展为政治思想时它的意义才开始显露出来。同样,这些概念也是出现和表述在先,然后才被抽象地阐述为哲学的原理。这类假定的说法很容易为人们所忽略,但很重要,因为它们在很大程度上决定哪种解释使人感到最合乎理性,从而决定以后的理论发展所拟采取的方向。

正如在前一章所述,希腊人的国家观念的基本思想是:求得国家全体成员共同生活的协调。梭伦自诩他的立法是要在富人和穷人之间导致一种协调或均衡,双方在其中都能得到公平的对待^①。协调和均衡的观念,在希腊人关于美和道德这两种概念中所起的作用常常为人们所着重谈到,在此便无须赘述了。这些观念是在希腊哲学的萌芽阶段出现的,当时厄纳克西曼德^②试图把大自然描绘为一个由相对的特性(如热和冷)构成的体系,这些相对的特性是从一种基本的自然物质“分离”出来的。协调、或均衡、或者也不妨称之为“公道”,是最早想要创立物质世界理论的一切想法的一个基本原则。赫拉克利特^③曾说:“太阳不会逾越他的本分,如果他逾越的话,公道之神的女侍伊里逆司^④就会给他以应得的惩罚。”特别是毕达哥拉斯派^⑤的哲学,把协调或均衡看作是音

① 诗系欧内斯特·巴克所引,见《希腊政治思想》(*Greek Political Thought*), 1925年版,第43页。

② 厄纳克西曼德(*Anaximander*, 约公元前611?—546), 希腊哲学家及天文学家。——译者

③ 赫拉克利特(*Heraclitus*), 公元前五世纪希腊哲学家。——译者

④ 伊里逆司,或译厄里倪厄斯(*Erinyes*), 希腊神话中复仇三女神的总称。——译者

⑤ 毕达哥拉斯(*Pythagoras*), 公元前五世纪希腊哲学家及数学家,约死于公元前497年。——译者

乐、医学、物理学和政治学中的一个根本原则。在英语中至今还保留着一个象征性的说法，把公道说成是一个“平方”数。这种把本分或均衡视为一种道德品质的看法体现在“万物皆有定分”这句著名的格言中。在尤里皮迪兹的剧作《腓尼基的少女》中，以文学形式表达出同样的道德观念，剧中的伊俄卡斯达^①力劝她的儿子要节制，恳求他信守：

平等，使朋友和朋友，
城市和城市，联邦和联邦互相亲密。
平等，它是人类的自然法则。
• • •
上天注定平等是人的本分
权力和命运由她分配。^②

由此可见，协调或均衡这个基本观念，一开始是不加区分地既作为自然界的一个原则又作为伦理道德的一个原则来运用的，而且不加区分地认为它是自然界的一种特性或人性的一种合乎情理的特性。然而，这个原则的最初发展起于自然哲学，而这一发展又转过来对这一原则后来在道德和政治思想方面的运用产生了影响。在物理学中，本分或均衡逐渐具有明确的、某种技术上的重要意义。它意味着对构成物质世界的复杂事物或具体的事件和物体需要根据假设来作出解释；假设这些复杂的事物或物体是一种本质始终不变的基本物质的种种异化或变形。这是转瞬即逝的、变化不息的具体事物和不可能改变的“自然”之间的对比，而后者的一切特性和法则则是永恒的。这种概念作为物理学的一个原理，最终系统化而形成（在公元前五世纪后期）原子理论，按照这个理论，

① 伊俄卡斯达，希腊神话中底比斯国王拉伊俄斯之后，因命运的播弄而嫁其亲生儿子奥狄浦斯，发现实情后自杀。

② 见欧内斯特·巴克在《希腊政治理论》中所引该诗第 536—542 行（韦译）。

不变的诸原子以不同的组合而产生世界所包含的一切形形色色的物体。

对研究物质自然界的兴趣导致了这个光辉的、第一次接近于科学的观点。这种兴趣持续了公元前整个第五世纪，但到该世纪中期，人们的兴趣开始出现变化。这就是转向人文主义的学术研究，诸如语法、音乐、演说和写作技巧，最后还扩大到心理学、伦理学和政治学。这种兴趣的改变逐渐形成以雅典为主要的中心，而改变的原因首先是财富的增加、文雅生活的发展以及感到需要更高水平的教育，特别是关于象演说这类技巧方面的教育，因为演说的技巧如何直接关系到在一个民主政体中事业的成败。这种改变发端于那些以诡辩学家而知名的巡游教师，他们依靠教导能够付得起学费的人来维持生活——有时是非常富裕的生活。但是使得这场兴趣的改变得以完成的力量是苏格拉底的极其高尚的品格，柏拉图的《对话录》则把这种品格最好不过地表现出来而更增强了这股力量。这场改变的结果无异是一次理智的革命，因为它把哲学明确地从物质的自然界划分出来，转向人文主义的研究科目——心理学、逻辑学、伦理学、政治学和宗教。即使是坚持研究物质世界的人，如亚里士多德，其说明现象的一些原则也大都来自对人类关系的观察。自苏格拉底去世后直至十七世纪，人们不再是单纯地研究外部自然界而不顾它与人类事务和人类利益的关系了。后者已成为广大思想界首先关心的问题。

就诡辩学派而论，他们根本不讲什么哲学；他们讲授的是富裕的学生们愿意为之付学费的知识。尽管如此，但他们之中至少有些人支持一种观点，那是同一直流行的、希望发现物资变化的永久根据的哲学兴趣相形之下的新观点。这个新观点就其积极方面来说是人文主义——使知识转向以人为中心。就其消极方面说，它对有关物质世界的一切比较陈旧的、理想主义的、超然于人事之

外的知识采取怀疑态度。这似乎使我们可以最合理地去理解普罗塔哥拉^①的那句名言：“人是万物的尺度，是他是其所是和非其所非的尺度。”换句话说，知识是意识及人类其他官能的产物，因之是一种严格属于人的事业。普罗塔哥拉为他真心实意想要讲授的这样一个概念辩护，即任何人愿意相信的任何事物都是真实的；柏拉图说，作这种辩护是白费气力，尽管他本人认为这个概念正是他应当去讲授的。这对一个专业教师来说的确是一种不攻自破的学说。普罗塔哥拉的意思大概说：“人类恰当的研究对象就是人。”

然而，如果新出现的人文主义的真正目的是要把较老的自然哲学所遵循的思想方法全部撇开，那它就肯定要彻底失败。它的成功在于它使人获得新的兴趣和新的方向。较老的哲学家已逐渐转为把解释物质世界设想为事物的变化，设想随处可见的有形物体的表面变化是由于一些简单而不变的实体可能发生的变异而产生的。但是公元前五世纪的希腊人——通过他们同外族的接触以及通过他们各自国家中立法法的迅速改变——已经很熟悉人类习俗的多样性和变化性。那么，他们到习俗和常规中去寻找与转瞬即逝的事物相类似的现象，并再一次去寻求使这类不断变化的现象能够具有规律性的“自然”或永久不变的原则，这难道不是极其自然的事情吗？因之，“自然的法则”再次成为自然哲学家们追求的真谛，这就是在人类环境的无穷无尽的限制和变化中存在的永恒。只要能够找到这样一种永久不变的法则，就能使人类的生活达到相当合理的境界。结果，希腊的政治哲学和伦理哲学继续沿着业已为自然哲学所开辟的老路线前进——追求变化中的不变和多样性中的统一性。

然而问题依旧是人类生活中这种不变的要素表现为什么样的形式。不论习俗的惯例使人性在表面虚饰着的“第二性”可能是什

^① 普罗塔哥拉 (Protagoras)，公元前五世纪希腊智者派哲学家。——译者

么，全人类所共有的人性中的不变的核心究竟是什么？在去掉掩盖着常规惯例的一切奇特的形式之后，剩下的人类关系中的永久不变的原则又是什么呢？显然，推论的根据只能假定人具有某种天性，假设某种形式的关系是正确的和恰当的，而这种假设却根本不能决定那不变的原则是什么。此外，寻求这个原则会得到什么结果呢？如果有人把本国的惯例和法律同这一准则作比较又会显得怎样？其结果是会使虔诚奉行的惯例中实际包含的智慧和理性得到加强还是受到破坏和摧毁？如果人们真的发现如何使自己处于“自然状态”，那他们还会忠于家庭和忠于国家吗？于是，这种自然状态，作为溶剂来溶解人类实际行为所表现的心理学和伦理学方面的复杂情况，就成了投入政治哲学大锅中的一个最难懂而又最含糊的概念。当时希腊人根据所设想的什么是自然状态提出过许多答案。除了怀疑论派（他们最后无可奈何地宣布：一切事物都是自然的，而习惯和惯例的确是“万物的主宰”），人人都承认某种东西是自然的。这就是说某种法则确实是存在的，如果能了解这个法则，就能说明人们为什么要象他们所作所为的那样行动，为什么他们认为某些行为方式是高尚的和善良的，而另一些是卑鄙的和邪恶的。

自然与常规

有充分的证据表明，这场关于自然对常规的大辩论曾经在公元前五世纪的雅典人中间广泛地展开。当然，这场辩论象它以后经常出现时那样，总是为造反派提供一种辩护的理由，即以某种更高的法则来对付社会的常规和现行法。希腊文学作品中反映这个论点的一个典型例子是索福克利斯的《安提戈涅》^①，这也许是第

^① 索福克利斯 (Sophocles, 约公元前 496—406)，古希腊三大悲剧作家之一。
——译者

一次由一位艺术家揭示出在尊重人类的法律和尊重上帝的法律之间发生的冲突。当安提戈涅由于违反法律为她的哥哥营葬而受到克莱昂的谴责时^①，她回答说：

是啊，这些法律并非宙斯制定，
而她和诸神并立为王位居宙斯之下，
公道，不是出于这些人类法律的规定。
我也不认为你，一个尘世的凡人，
能够一下就取消和践踏
上天不可改变的不成文法。
上天法律的存在非一天两天，
它们永不消亡；也无人知道它们何时起源。^②

这种把自然和上帝的法律视为一体并把常规和公道相对比的作法，注定要发展成为几乎是一种批判一切弊端的公式，而自然法承担着这项批判任务在以后的政治思想史中曾一再出现。这项任务采取的对比作法也出现在尤里皮迪兹的作品中；尤里皮迪兹运用对比来否定根据出身划分社会差别的合法性，甚至否定对希腊社会至关重要的奴隶制：

唯一使奴隶蒙羞的是他的名称：
此外奴隶绝不比自由人卑劣，
因为他有着一个正直的灵魂。^③

不仅如此，

诚实的人是大自然的贵族。^④

① 安提戈涅：希腊神话中奥狄浦斯和伊俄卡斯达之女，她不顾叔父克莱昂的反对，为其兄波利尼斯举行葬礼，结果被克莱昂活埋。——译者

② 见欧内斯特·巴克在《希腊政治理论》中所引该诗第450—457行（F. 斯托尔译）。《李西亚斯》（反对安多西德，10）中有一段提到这个概念来自伯里克利的一篇演说。

③ 《伊昂传》（*Ion*）第二卷，第854—6页（韦译）。

④ 《尤里皮迪兹》，法文版，345页；欧内斯特·巴克译（戴道尔公司出版）。

公元前五世纪爱挑剔的雅典人充分认识到他们的社会存在着的阴暗面，因之批评家准备求助于天赋的权利和公道来反对常规方面并非固有的社会差别。

另一方面，根本没有必要设想大自然立了一条理想的公道和权利的法则。人们可以把公道本身看作是一种常规，它唯一的根据就是国家本身的法律，而就通常的意义而言，自然扮演的角色可能与道德无关。这样一种观点是同后来的诡辩学派联在一起的，他们发现用这个观点去否定人生而为奴隶和生而为贵族是“自然的”这种思想，有助于震撼保守的意识。因此雄辩家阿尔西达马有一句深受赞赏的名言：“上帝使人人生而自由，而自然则从未使任何人成为奴隶。”最使人感到震惊的是，诡辩学者安蒂芬否认在希腊人和野蛮人之间有任何“天然的”差别。到公元前五世纪行将结束的时候，不那么恭顺的年青一代已开始对先辈们所极其珍视的种种偏见进行仔细的分析了。

所幸的是，这位诡辩学家安蒂芬的著作《论真理》^①有一些零星片段保存了下来，使我们对他的政治观念能多少有些了解。他直截了当地断言一切法则不外乎是常规陋习，因而和自然是对立的。最有利的生活方式就是在证据面前尊重法则，但是当一个人不坚持“信奉自然”时，那就意味着考虑到他自己的利益。破坏法则的罪恶是显而易见的，而且仅出于“有意识的信念”，但是违反自然的不良后果是无法避免的。大多数依法采取的行动恰恰是违反自然的，而那些缺乏自信的人往往得不偿失。法律的公道对那些信奉它的人毫无益处；它不能防止损害于先也不能弥补损害于后。在安蒂芬看来，“自然”不过是自私或自利而已。但是他显然是在

^① 见《奥克兴居古草纸书》(*Oxyrhynchus Papyri*)第1364号，卷十一第99及以后诸页；以及欧内斯特·巴克的《希腊政治学说》、《柏拉图和他的先辈》(1925年版)第83及以后诸页。不要把诡辩家安蒂芬和领导雅典寡头政治叛乱的安蒂芬混同起来，虽然他们是同时代的人。

把自利立为一条道德原则，与通常所说的道德针锋相对。一个信奉自然的人总是尽力之所及为自己打算。

上述这些零星片段的记载清楚地表明：柏拉图在《理想国》中对公道所作的那些激进的推论，并非他本人想象中的发明创造。色雷塞马喀斯^①的论点具有同样的精神，他认为公道不过是“强者的利益”，因为在每个国家，统治阶级所制定的法律都是它认为最有助于取得它自己的利益的。自然界实行的不是公正的统治，而是力量的统治。卡利克勒^②在《戈尔哲斯篇》^③中较详细地阐述了一个类似的论点，他论证说：自然的公道是一个强有力的人的权利，而法律的公道不过是大批弱者为保全自己而设立的屏障。“如果一个人有足够的力量……他就会把我们违反自然的一切准则、咒文、护身符，以及我们的全部法律通通踩在脚下。”^④具有同样意味的是修昔底德的史书中记载的雅典驻米洛斯岛大使的著名演说：“我们相信天上的神并知道世上的人都是利用属于他们自己的法律在他们力所能及的地方进行统治。”^⑤看来很清楚，修昔底德是想用这篇演说来表明雅典对它的盟邦的政策。

当然，这个把自然和利己主义等同起来的理论，并不一定含有安蒂芬的著作中似乎含有的或柏拉图在卡利克勒的言论中指出的那样一种反社会的含义。在《理想国》卷二中，格劳孔^⑥把这一理论比较温和地发展为一种社会契约论，说明人们结合在一起是根据契约一致同意不做害人之事，这样就可以避免互相伤害。这项

① 色雷塞马喀斯(Thrasymachus)，《理想国》中参与辩论的一个虚构人物。——译者

② 卡利克勒(Calicles)《柏拉图对话录》中的一个人物。——译者

③ 戈尔哲斯(Gorgias)，希腊诡辩学家(公元前485—380)，柏拉图以他的名字作为《对话录》中一篇的标题。

④ 484a(乔伊特译)。

⑤ 《修昔底德》卷五，105。

⑥ 格劳孔(Glaucon)，《理想国》中参与辩论的一个虚构的人物。——译者

规律仍然是利己主义的,但象大多数可行的共同生活方式那样,开明的自利是可以同法律和公道并行不悖的。这个观点虽然不是主张无法无天,但仍然和城邦是一种共同生活的观念不一致。一个人在确有把握不致吃亏之前就不和他的公民伙伴接近,这种冷漠待人的方式是不符合“公社”精神的。因此,亚里士多德在《政治学》^①中反驳这种观点,并认为它是诡辩学家莱科夫朗的创造。由于莱科夫朗是一位第二代的诡辩学家、戈尔哲斯的学生,因此在公元前四世纪早期就可能存在过某种契约论——自利原则的一种功利主义的发展。在以后的一个时期中,这种政治哲学在伊壁鸠鲁^②的著作中再次出现。

由此可见,在公元前五世纪结束以前,自然和常规相对的观念就已按两个主要方向发展。一是认为自然是人类和宇宙所固有的公道和权利的法则。这个看法必然倾向于假定宇宙间的秩序是明智的和慈善的;它可能对种种弊端加以谴责,但它本质上是维护道德的,而最后一手是求助于宗教。另一是认为自然与道德无关,自然就是人类所表现的坚持己见或利己主义,是对享乐和权力的追求。这种看法可能发展成一种尼采哲学的自我表现论,或者成为一种比较温和形式的功利主义;而其极端形式则可能成为具有明确反社会意识的学说。因此,在公元前五世纪就已经出现这样一些观念,虽然尚未系统化或抽象化,但已含有以后在公元前四世纪产生的大多数哲学体系中的说法。也许,只是雅典在终于陷入不幸的时刻,象它在伯罗奔尼撒战争结束时那样,方有必要使它的人民进入沉思之中而不是积极行动,并在修昔底德从未想到过的意义上使它本身成为“希腊人的学校”。

① 1280b 12

② 伊壁鸠鲁(Epicureans, 公元前341—270),希腊唯物主义哲学家。——译者

苏格拉底

促使各种有启发性的观念变为明确的哲学，在这方面发挥了个人作用的是苏格拉底，而且，令人惊奇的是，一切可能的发展都同样受惠于他。他个性中那种异常令人激动的品质使许多性格极不相同的人受到影响，并导致许多在逻辑上互不相容的结论，尽管这些结论都显然来自苏格拉底。这就使安提西尼^①能够去发现他的个性表现为自我克制的秘密，并把它发展为一种愤世嫉俗的伦理观，而亚里斯提卜^②则发现这同一个性的秘密是一种享受人生乐趣的无限能力，并把它发展为一种享乐主义的伦理观。这两种伦理观是对卡利克勒的关于强有力的人能够把友好交往中弱者的善意踩在脚下这一理论的两种截然不同的看法。这些哲学观点在一个短暂的时期里似乎没有多大重要性，因为柏拉图和亚里士多德的光辉成就使它们黯然失色，但是到头来都各自得以确立并成为哲学家的理想，而这种理想不论属于哪一种伦理观，都是出自苏格拉底。然而，似乎可以肯定，关于苏格拉底的个性以及对他的观念的恰当理解，必然有更多的部分纳入他的最杰出的学生柏拉图的学说之中。但是人文主义已在苏格拉底的所有学生中引起了充分的反应，而诡辩学家的出现即始于人文主义。苏格拉底在思想趋于成熟的时期，他的巨大兴趣至少涉及到伦理学，简言之，即涉及到大量局部的、可变化的常规和真正的、不变的公道这个难题。

但是苏格拉底不同于诡辩学家，他在对人文主义的探讨中引进了较早的自然哲学的合理的传统观念。这就是那由于最具有特点而归功于他的学说的意义所在，即相信美德即知识，因而是可学

① 安提西尼 (Antisthenes, 约公元前 435—370), 古希腊哲学家, 犬儒学派创始人。——译者

② 亚里斯提卜 (Aristippus, 约公元前 435—360), 希腊哲学家。——译者

可教的；同时也是被亚里士多德认为是他创造的那种探讨方法的意义所在，即力求获得精确的定义。根据这样的信念和方法，要去发现一条有效的总的行动规律是有可能的，而且通过教育的手段去传授这条规律也是切实可行的。或者用稍许不同的说法来表明这一点，那就是如果能够给伦理学的概念下定义的话，就有可能把这些概念科学地运用到具体的事物中去，而这门科学可能用来实现并维持一个可证明为极其优越的社会。柏拉图终生孜孜以求的正是这种想象中合理的、可证明的政治科学。

我们无从知道苏格拉底在政治学方面究竟有些什么结论。但总的说来，他表明美德即知识，意思很清楚，是不会被误解的。苏格拉底肯定是雅典的民主政体以及它那种认为任何人都能担任任何公职的设想的直言不讳的批评者。这一点在《自辩篇》中明确地表现出来，并在色诺芬的《回忆苏格拉底》^①中有事实说明；然而，不论怎么说，苏格拉底的受审和被判处死刑是有点令人难以理解的，除非是有某种幕后的“政治活动”。因此在《理想国》中详细论述的那些政治原则有相当大一部分很可能实际上是苏格拉底的思想，由柏拉图直接从他那里了解来的。尽管情况可能如此，但仍然可以肯定：《理想国》中那种唯理智论者的论断，那种寻求一个受过充分教育的统治者作为救世主的倾向，必定是对苏格拉底关于美德——包括政治美德在内——即知识这一信念的详细阐发。

参 考 书 目

A. H. 阿姆斯特朗：《古代哲学导论》（*An Introduction to Ancient Philosophy*），第三版，伦敦，1957年版，第3章。

欧内斯特·巴克：《希腊政治理论：柏拉图及其先辈》（*Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*），第四版，伦敦，1951年版，第3—5章。

^① 见《回忆苏格拉底》（*Memorabilia*）卷一第2章第9节。

- 约翰·伯内特:《希腊哲学。第一部分,泰利斯到柏拉图》(*Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*),伦敦,1914年,第2册。
- J. B. 伯里:《闪光的时代》(*The Age of Illumination*),载《剑桥古代史》第5卷(1927年版),第13章。
- F. M. 康福德:《苏格拉底前后》(*Before and after Socrates*),剑桥,1932年版。
- 维克托·埃伦伯格:《阿里斯托芬的人民:古雅典喜剧的社会学》(*The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*),第二版修订版,剑桥,马州,1951年版。
- A. W. 戈姆:《老式寡头政治》,载《献给威廉·斯科特·弗格森的关于雅典的研究》,剑桥,马州,1940年版。
- 西奥多·冈珀茨:《希腊思想家:古代哲学史》(*Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*),第1卷。英译者 G. G. 贝里。纽约,1905年版,第2册,第1—5章。
- 沃纳·耶格:《教育:希腊文明之理想》(*Paideia: The Ideals of Greek Culture*)。英译者吉尔伯特·海特。共三卷,第二版,纽约,1939—1945年出版,第2册。
- 汉斯·凯尔森:《社会与自然:一次社会问题调查》(*Society and Nature: A Sociological Inquiry*)。芝加哥,1943年版,第二部分。
- 利昂·罗宾:《希腊的思想和科学精神的起源》(*Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*)。英译者 M.R. 多比。纽约,1928年版,第3册,第1、2章。
- T. A. 辛克莱:《希腊政治思想史》(*A History of Greek Political Thought*),伦敦,1952年版,第1—6章。
- A. E. 泰勒:《苏格拉底》(*Socrates*),纽约,1933年版。
- 马里奥·昂特斯坦勒:《诡辩派》(*The Sophists*),英译者凯思林·弗里曼。纽约,1954年版。

第四章 柏拉图：《理想国》

雅典的宏图大略继雅典在伯罗奔尼撒战争中的失败而宣告破灭，但是，尽管它扮演的角色改变了，它对希腊的影响以及最终对整个古代世界的影响却毫未减退。它在失去了帝国之后日益成为地中海地区的教育中心。它的这种地位保持到它的政治独立消失之后，并且实际上延续到公元开始后的年代。它那些讲授哲学和科学以及讲授修辞学的学校是欧洲最早出现的崇高学府，专门从事高等教育并从事必然伴有先进训练方法的研究工作。这些学府的学生来自罗马和古代世界各地。柏拉图的学园是第一所讲授哲学的学园，虽然伊索克拉底^①开办的学园在时间上可能要早几年，但他主要是讲授修辞学和雄辩术。亚里士多德在吕克昂^②创办的学园大约要晚五十年，而伊壁鸠鲁和斯多噶派^③的两座著名学园又是在亚里士多德之后约三十年才开办的。

在伯里克利时代，那些在生活和艺术两方面都善于依靠卓越的本能从事活动的人，难免要把以雅典人的天赋才能接受这种学院式的专门化训练看作是一种没落现象。诚然，如果雅典的生活始终是非常幸福和繁荣，就象伯里克利的《丧礼上的演说》使人感到的那样，那么希腊人很可能就不会转而研究哲学，至少是不会以他们所采取的那种方式去研究哲学了。然而，谁也不能怀疑，雅典

① 伊索克拉底(Isocrates, 公元前436—338)，雅典演说家、修词学家。——译者

② 吕克昂(Lyceum)，亚里士多德在雅典创办的学园。——译者

③ 希腊哲学家芝诺(Zenon, 约前336—264)，大约在公元前308年创立于雅典的一个哲学派别，认为美德乃善之最高形式，人不应为感情或生活中发生的事物所动。——译者

那些学园的教学工作和公元前五世纪的艺术一样，对欧洲文化产生了巨大的影响。因为这些学园的出现标志着欧洲哲学的萌芽，特别是关系到政治学和其他社会科学方面。在这一领域里，柏拉图和亚里士多德的著述是最早在欧洲知识界起先锋作用的杰作。开始时，他们处于草创阶段，根本没有什么可以严格称之为成套的科学，没有采取在现代看来很明显的方式对科学加以分门别类。各门科学以及它们的相互关系都还处在创立的过程中。但是到了亚里士多德作品的《全集》于公元前 323 年完成时，关于学术的总的轮廓——分为哲学、自然科学、人类行为的科学以及文艺批评——就具有一种为后世欧洲思想界能够分辨得出的固定形式了。无可怀疑的是，任何学者都不敢轻视随着这些学园而来的先进的专门化训练以及专业方面的高度精确性，尽管也随之而带来了某种学院式的和脱离公民活动的学习方式。

需要政治学

柏拉图大约在公元前427年出生于一个雅典的名门世族。许多评论家把他对民主政体之所以采取批判的态度归因于他的贵族出身，而且他的确有个亲属非常突出地参与了公元前 404 年的寡头革命。但这一事实完全可以作出另一种解释；他之不相信民主政体并不甚于亚里士多德，而亚里士多德既非出身高贵，甚至也不是雅典人。柏拉图在智育方面的发展显然是由于他在青年时期和苏格拉底的交往；他从苏格拉底那里获得了在他的政治哲学中经常起支配作用的思想——认为美德即知识。换言之，这意味着怀有这样一种信念，即认为对一切个人和国家来说，都可能有一种客观存在的美好生活，这样一种美好的生活可以作为研究的对象，可以通过有条不紊的、合乎理性的方法加以阐明，因而可以运用聪明才智去加以探讨。这一信念本身就足以说明为什么柏拉图在某种程

度上必然是一个贵族政治论者，因为只有学识渊博的人才能达到的成就决不能委之于多数人或群众的意见。柏拉图在伯罗奔尼撒战争结束时达到成年，这时已几乎不可能指望他对那“愉快地发挥多方面才能”的民主政治生活抱有象伯里克利的那种热情了。《理想国》中记载的他在政治方面最早的思想，其形成阶段恰好是在雅典人很可能对斯巴达的训练方式获得深刻印象的时候，当时这种训练之不可靠还没有为斯巴达帝国惨遭不幸的历史所揭示出来。

柏拉图在附于《第七封信》^①的自传中，谈到他青年时代曾经如何盼望在政治上干一番事业，甚至还指望“三十人”的贵族革命（公元前404年）会使他有可能参与其中的许多重大改革。然而实行寡头政治的结果却很快使民主政治看来象是黄金时代，尽管在恢复了民主政治之后，由于紧接着苏格拉底被判处死刑而证明它是不适当的。

结果是，我，最初曾经满怀热忱，渴望从事担任公职的活动，我注视着公职生活中的滚滚漩涡，看到汹涌的激流奔腾不息，最后不禁头晕目眩……终于清楚地看到，在现有的一切国家中，它们的政府制度毫无例外都是不好的。它们的体制几乎无法改善，除非是通过奇迹般的规划并交上好运。因此我不得不颂扬正确的哲学：正确的哲学使我们处于高瞻远瞩的地位，能够在一切情况下辨别出对社会和对个人都是公正的事物；因此，人类只有在两种条件下才能遇上太平盛世：或者是那些正确而真诚地奉行哲学的人获得政治权力，或者是那些握有政治控制权的人在某种上天所作安排的引导下成为真正的哲学家。^②

在这段文字中，格外令人感兴趣的是，可以看出柏拉图之所以建立学园的一个重要理由，虽然颇为奇怪的是那封信中没有提到

^① 根据柏拉图在西西里从事政治改革活动而冒风险的记述，足以断定第三、第七和第八封信即使并非真正的信件，但作为史料是可靠的。现在已有充分的证据证实这一点。

^② 《第七封信》，325d—326b；L. A. 波斯特译。柏拉图写于公元前353年。最末一句重复了《理想国》中(473d)关于由哲学家当国王那个著名段落的意思。

这所学园。建立学园的年代一定是在他结束了相当广泛的旅行并于公元前388年回到雅典之后的几年之内。毫无疑问,学园并不是专为任何单一的目的而建立的,因此如果说柏拉图是打算建立一所科学地研究政治学并训练政治家的学院,那就未免言过其实了。当时学习的专业化还没有达到这样的程度,而柏拉图也几乎不可能把需要有一位掌握政治的哲学家看作是需要有一批为担任行政和立法工作而受过特殊训练的人员。他想到的倒是需要有这样一批人,他们在受到充分的智力训练之后能对美好的生活具有敏锐的感觉,因而有能力辨别真伪以及达到至善的适当手段和不适当的手段。这是一个从如何区别自然和常规派生出来的问题,而这在公元前五世纪后半期是善于思索的希腊人一直萦绕于怀的。因此,按照柏拉图的概念,这个问题是把真知同现象、见解和彻底错误的观念区别开来这个总问题的一个重要部分。就这个问题而言,任何一门高深的学科,诸如逻辑或数学无不与之有关。然而,令人难以置信的是,柏拉图既然确信这种知识以及统治者获得这种知识是挽救国家的唯一手段,那他怎么会希望并期待他的学园不去传播真知和哲学而传播象辩术这类欺骗性的学科呢?当然,他后来深信治国之才是最高的或“王者的”学术。

柏拉图著名的两次叙拉古^①之行是在公元前367年和361年,他去那里是为了帮助他的朋友戴昂教育和指导年轻的国王戴奥尼西厄斯^②。他认为戴奥尼西厄斯的即位是他所希望的实行根本政治改革的有利时机——一位青年统治者既有无限的权力又愿从一位学者和一位有经验的政治家联合提供的意见中获取教益。关于这件事的经过在《第七封信》中有极生动的叙述。柏拉图很快发现,

^① 在今意大利西西里岛东南锡拉库萨,公元前八世纪为希腊城邦科林斯所建。
——译者

^② 亦称小戴奥尼西厄斯,古希腊叙拉古暴君,在位期为公元前367—356年及347—343年。其父老戴奥尼西厄斯于公元前405—367年在位。——译者

他完全误信了关于戴奥尼西厄斯愿意听取意见和致力于学习或政务的传说。改革计划是一次彻底的失败，然而，看来柏拉图抱有的那些目的基本上并无不切实际的地方。在他写给戴昂的追随者的信件中所包含的建议是合理的、稳健的，看来戴昂的计划之所以遭到破坏，显然是由于他本人推行和解的政策没有能够满足叙拉古人的要求。柏拉图的《第七封信》中的一些部分含有这样的意思：他认为对整个希腊世界来说，极为重要的是需要在西西里有一个强大的希腊国家以与迦太基人抗衡^①，这当然是一种具有政治远见的设想；而如果他认定不实行君主政体就不可能有足够强大的国家，那么亚历山大^②使东方希腊化的事实就大大有助于证明他的这个结论是正确的。至于去西西里冒改革政治的风险，对柏拉图个人来说，他显然觉得：任何严肃的学者如果象他那样一直在教诲当代人从事政治活动就需要有哲学，那么在戴昂要求给予支持时就不可能拒绝。

我担心自己到头来成为一个完全只会说空说的人，可以说——成为一个根本不愿从事任何具体工作的人。^③

在柏拉图的《对话录》中有很多篇谈到一些或多或少与政治哲学有关的问题，但其中有三篇主要谈论的是政治学，而我们必须主要根据这三篇来拾缀他的理论。这三篇是：《理想国》、《政治家》和《法律篇》。《理想国》是柏拉图达到成熟阶段但在他成年期的比较早的时候写成的，很可能是在他的学园建立后的十年之内。虽然这篇著作肯定只是作为他的理论的一个单元而写的，并使一些杰出的评论家获得极其深刻的印象，但它的写作很可能延续了

① 《第七封信》332e—333a。

② 指马其顿国王亚历山大大帝(公元前356—323)，他继军事征服之后曾促使希腊文化从小亚细亚和埃及扩大到印度。——译者

③ 《第七封信》328c。

好多年，而且根据其文体显然可以看出，卷一中的论正义部分是写得比较早的。至于《法律篇》，那是柏拉图老年的作品，据传说他直到公元前347年逝世时还在写这篇著作。因此可以推算出，从写作《理想国》到写作《法律篇》，其间经历了三十年（甚至可能更长一些）。在前一篇作品中，似乎可以看出柏拉图在达到成熟阶段之初创办学园时的满腔热忱，而在后一篇作品中，也许由于着重谈到他在叙拉古冒险尝试的失败，可以看出随着年事日高而来的幻灭感。《政治家》的写作时期在上述两篇对话录之间，在时间上很可能比较接近《法律篇》而距《理想国》较远。

美德即知识

《理想国》是一篇无法归入哪一门学科的著作。它既不适合于列入现代社会学的范畴，也不适合于纳入现代科学的范畴。这篇著作实际上谈到了或发挥了柏拉图哲学的每一个方面，它的主题探讨的范围如此之广，可以说是涉及到整个人类的生活。它讨论的是完善的人和完善的生活，这些在柏拉图的思想中就意味着一个完善的国家中的生活；它还讨论到如何去识别什么是完善的人和完善的生活以及如何去达到这一切的种种方法。对于一个如此普通的问题，自然要涉及到有关个人或社会活动的各个方面。因此，《理想国》既不是什么专论文章，也不属于政治学、伦理学、经济学或心理学，尽管它包含有所有这些学科及其他学科，因为艺术和教育学以及哲学都未排除在外。这样广泛的主题会使一个以学院方式训练出来的读者感到为难，而它之所以如此广泛是由一些实际情况造成的。单就柏拉图使用的对话形式的文学结构来说，它就可以让作者对种种论点兼收并蓄和自由安排，而这是专题论文所不能容许的。此外，在柏拉图写作时，上面提到的各门“科学”还不具备在后来多少是人为地给它们划分了的明确界限。然而，

比文学结构和科学技术这两点更重要的是，著作中已经提及的生活现实，即城邦生活本身并非象今天的社会生活那样分门别类而且分得很细。由于一个人的全部活动都非常密切地和他的公民身份联系在一起，由于他的宗教生活就是城邦的宗教生活，而他的技艺在很大的程度上就是城市的技艺，因此对这些问题不可能有非常明确的区分。一个完善的人必须是一个完善的公民；一个完善的人几乎只有在一个完善的国家里才有可能存在；如果不同时考虑什么对国家有益，那么辩论什么对个人有益就是白费。由于这个原因，对柏拉图所设法要阐明的理论来说，就必不可免地要把心理学方面的和社会方面的种种问题、把有关伦理和政治的种种考虑紧密地结合起来。

《理想国》中出现的主题和许多问题内容丰富而又多种多样，但并未影响作品中包含的政治思想具有高度的一致性和相当简明的逻辑结构。它阐明的一些主要的以及那些最能代表柏拉图思想的见解可以归纳为几个命题，而所有这些命题不仅统一于一个单一的观点，而且用一种抽象的推理方法作出相当严谨的推论；这种推理方法的确没有脱离对实际制度的观察，但并未声称有赖于观察。按照这一说法，在卷八和卷九中讨论到对政体形式的分类可算是个例外，然而在卷八和卷九中插入的对现实国家的讨论只是为了指明同理想国家的悬殊差别，因此在考虑《理想国》的主要论点时可以从略。此外，《理想国》中关于国家的理论是按一条与之紧密相联的既一致又简明的思路展开的。诚然，必须坚决认为，这个理论未免过于受一个单一的观念所支配，而且在恰当地处理柏拉图的主题即城邦政治生活上也不免失之过于简略。这说明为什么他虽然从未承认这第一个理论之不可靠，但感到不得不系统地提出第二个理论，也说明为什么他最杰出的学生亚里士多德虽然接受《理想国》中某些最普通的结论，但总的说来，更表赞同的却是《政

治家》和《法律篇》中阐明的那种政治哲学的形态而不是《理想国》中阐明的理想国家。这篇较早的作品所包含的政治理论，除一些极其普遍的原则外，其余所论都过于简单，这便使它成为这个主题发展过程中的一个插曲。

《理想国》的基本观念是柏拉图得之于他老师的美德即知识的学说。他本人不幸的政治经历加强了这个观念，并促使这个观念具体化，于是便创办学园以传授真知的精神实质，作为治国之术的哲学基础。然而美德即知识这个命题意味着有一个客观存在的善需要去了解，并且实际上是能够了解的，不过了解的方法不是靠直觉、臆测或机运，而是靠出于理性的或符合逻辑的调查研究。这个善是客观实在的而不论谁对它有什么样的看法。它之所以应当实现不是因为人们需要它，而是因为它就是善。换言之，在这个问题上，人的意愿仅仅是属于第二位的；人们所需要的取决于他们对善的认识程度如何，而任何事物之所以善，并非仅仅因为人们需要它。由此得出的结论是：那个了解善的人——哲学家或学者或科学家——应当在政府中拥有决定性的权力，而他之所以具有这种权力完全是因为他的知识。这个信念就是《理想国》中其他一切论点的基础，并使柏拉图对一切不符合知识专政这一原则的国家观点都弃而不顾。

然而，经过检验之后发现，这个原则具有比最初可能设想的更为广泛的基础。因为据分析，看来人与人结成社会取决于相互的需要以及随之而来的商品和劳务的交换。因此哲学家之应当拥有权力不过是在人们共同生活的任何地方所见到的一个极其重要的事实，即任何合作的事业取决于每一个人能从事他份内的工作。为了弄清楚这个前提对国家来说涉及的情况如何，就必须知道哪几种工作是必不可少的。通过调查研究就会发现有三个等级，其中哲学家统治者显然居最重要的地位。但这种分工以及保证每项工作能

最完善地执行——职务的专业化是产生社会的根源——取决于两个因素，即天赋的才能和训练。第一个因素是生而有之的，第二个因素则是经验和教育的问题。国家作为一个实际的事业，依靠的是管理能力以及把上述两个因素结合起来；换言之，即依靠获得人类最优良的能力并用最优良的教育来发展这种能力。这整个分析足以加强最初的概念：如果国家要有希望，就必须使权力掌握在那样一些人的手中——他们首先知道什么工作是完善的国家所不可缺少的，其次知道什么遗传特征和培养训练能提供胜任这些工作的公民。

因此，柏拉图的理论可分为两个主要部份或两个主要命题：第一，政治应当是一门依靠准确知识的艺术；第二，社会是由那些有能力彼此补充的人为了满足相互的需要而产生的。从逻辑上说，第二个命题是第一个命题的前提。但是由于大致可以断定，这几乎早已形成的第一个命题是柏拉图从苏格拉底那里得来的，因此从时间上说，可以合理地认为，第二个命题是第一个命题的概括和延伸。苏格拉底的美德即知识的原则证明比它表面上看来具有更广的应用范围。

意见^①的无能

善是一个能否获得准确的知识的问题，这个命题是柏拉图直接从已经很古老的关于自然和常规的区别以及从苏格拉底和诡辩学家的争论中继承下来的。除非有某种真实而又客观存在的善，除非有理性的人能一致赞同善的存在，否则根本不可能有象柏拉图为衡量治国之才的艺术所希望树立的标准。这个问题的许多细节散见于整个柏拉图早期的对话录中，诸如不断提到的政治家和医

^① 指不是根据真知的看法或判断。柏拉图认为人们的意见由一些变化无常的事物所构成，介乎有知和无知之间，不能和知识相提并论。——译者

生或熟练的工匠之间的相似之处，在《戈尔哲斯篇》中针锋相对地把雄辩术比作用烹调术来漫无节制地扩大食欲，在普罗塔哥拉的著作中指责诡辩学家教学缺少方法和夸夸其谈，以及在更高的纯理论的水平上屡屡提到关于理智和灵感，或者说关于有条理的知识 and 直觉的相对地位的问题。属于这同一范畴的，还有《理想国》中对艺术的长篇讨论，以及不怎么恭维地认为艺术家是一些不知其所以然而取得某种效果的人。这种看法恰好同对政治家的指责相应，即认为政治家，即使是最伟大的政治家，也是依靠一种“非凡的狂热”来进行统治的。显而易见，谁也无法认真地指望去传授非凡的狂热。

然而，按照柏拉图的看法，城邦的种种困难并非仅仅是教育不完善的结果，更非由于它的政治家们或它的教师们在道德上有缺陷。困难起因于整个社会公众以及人性本身存在的毛病。柏拉图说，公众本身就是个大诡辩家。在他的伦理学中经常出现的一个论调，表明他确信人性总是在与其自身作战，即人性中存在着一个卑劣的人和一个高尚的人，那个高尚的人必须不惜一切代价使自己不致被那个卑劣的人所击败。正是这种信念，使得柏拉图在教会的神父们看来“几乎是一个基督徒”。《丧礼上的演说》中如此高度赞扬的那种对“具有多方面才能的美好生活”的信心已经消失得无影无踪了。这种美好的信心，曾经使一代人自发地而且是大有成就地从事创造性工作，已为较危急时期所产生的怀疑和不稳定感所代替。然而，柏拉图始终抱有希望，认为也许有可能恢复这种美好的心理状态，但只能通过有条理的自我检查和严格的自我约束。因此，《理想国》本来是对雅典城邦的实际情况所作的批判性的研究，批判柏拉图看到的种种具体缺点，尽管由于一些特殊原因，柏拉图决定把他的理论写成一个理想城邦的形式。这个理想就是要揭示为当时的一些城邦所蔑视的自然的永恒法则。

在柏拉图攻击的种种弊端中，主要是从政者的无知和无能，而这是民主国家特有的祸根。工匠必须熟悉自己的行业，但政客们除了逢迎“强烈的兽性”那种可耻的伎俩以外却一无所知。在伯罗奔尼撒战争产生灾难性的结果之后，《理想国》的写作年代是一个很特殊的时代，这一代的雅典人可能很羡慕斯巴达的那种认真精神和严格训练。色诺芬在这方面比柏拉图走得更远，柏拉图决不可能全心全意地赞美象斯巴达实行的那种片面的军事教育，虽然他很可能赞扬由于那种教育而产生的忠于职守的精神。值得注意的是，柏拉图在晚年撰写《法律篇》时，他对斯巴达的批判比在《理想国》中更为尖锐。此外，在柏拉图的盛年期，关于专门技能需要专业训练的这一观念还刚刚在希腊出现。在学园创办之前不多年，一个名叫伊菲克拉特的职业军人以行动表明，一队经过专业训练的轻武装士兵甚至能够击败重武装的斯巴达步兵，从而使当世为之震惊。可以说，大约与此同时，专业性的演讲术已随着伊索克拉特斯的学园的开办而兴起。因之柏拉图不过是把一个业已形成的观念明确地说出来罢了。不过他十分正确地理解到，这个问题比训练军人或演说家、或者甚至比训练工作本身要大得多。在训练后面存在着需要知道该讲授什么以及训练人们去干什么的问题。不能设想某人业已具备所要讲授的知识；最迫切的需要是具备更多的知识。柏拉图的论述中真正具有特色的一点是把训练同调查研究结合起来，或者说，把技术的专业标准同知识的科学标准结合起来。从这一点可以看出《理想国》中他的高等教育理论的独创性，而且使人不能不相信，他创办学园时必然试行这种独创性的理论。

无能是民主国家所特有的一个缺点，但是柏拉图还看到了当时一切形式的政体中同样存在的另一个缺点。这就是穷凶极恶和自私的派系斗争，这种斗争在任何时候都可能促使一个小集团把

它自己的利益置于国家利益之上。和谐的政治生活——即伯里克利夸口说已经在雅典实现了的公共利益和私人利益的协调——实际上正如柏拉图所设想的，绝大部分只是一种理想。对城邦的忠诚至多不过是一种缺乏稳定基础的道德，而按照一般习惯，所谓政治道德很可能就是忠于某种类型的实行阶级统治的政府。贵族忠于寡头形式的政体，普通家庭出生的人忠于民主政体，而这两种政体都同样极其容易和自己同一政体的另一国家结盟。有些实际行动按照现代的政治道德观念是背叛，在希腊的政治活动中倒是常见的。一个最著名但决非最恶劣的例子是阿基比阿德，他为了恢复他自己以及他的党的权势，毫不犹豫地勾结斯巴达和波斯来反对雅典。斯巴达的政府形式是寡头政体，它经常谋求在它势力范围内一切城邦的寡头政治政党的支持，而雅典则同一些城邦主张民治的党派结成联盟。

这种派系活动和党派自私的强烈风气显然是雅典城邦政府相对来说不稳定的一个主要原因。柏拉图把这种情况主要归咎于那些拥有财产的人和那些没有财产的人之间经济利益的不一致。维护寡头政治的人关心的是保护他的财产并不顾穷人死活索取债款。主张民主政治的人倾向于实行一些以公款资助闲散的和贫困的公民的计划，就是以取之于富人的钱财来接济穷人。因此，柏拉图说，即使在最小的城邦里也存在着两个城邦，一个是富人的城邦，一个是穷人的城邦，彼此永远处于交战状态。柏拉图认为这种情况极其严重，除非对私有财产制实行根本改革，再也没有什么办法能消除希腊政治活动中的派系斗争。在他看来，要根除这个弊端就应当彻底废除私有财产制，不过他认为至少是必须消除极富和极贫的现象。而教育公民们重视公民的福利甚于其他一切，几乎和教育统治者重视公民的福利同样重要。无能和派系斗争是改善城邦的任何计划必然会遇到的两个基本的政治弊病。

作为典型的国家

对柏拉图来说，他的原则在理论上和科学上含义的重要性并不亚于批判。个人和国家都具有一种善，而认识这个善、了解善究竟是什么，以及用什么方法才能使人乐于从善，这是一个知识问题。诚然，人们对善有各种各样的意见，对如何达到善也有各种各样印象主义的看法，但是这类意见和看法既无穷无尽又不足为训。关于善的知识，如果能够获得，那就完全是另外一回事了。^①首先，这种知识具有某种理性的保证；这种知识能证明它本身具有某种不同于人们持有意见的能力。其次，这种知识是唯一的和不变的，不会在雅典是一回事而在斯巴达又是另一回事；它在任何时候和任何地方都始终如一。总而言之，它属于自然之本性而不属于风向易变的习俗和惯例。人和世界其他事物一样，内部具有一种永久性的东西、一种有别于外表的“本性”，而认识本性也就是把知识和意见加以区别。柏拉图说知道善的是哲学家，这并不是自夸无所不知，而只不过是说有一个客观存在的标准并断定知识胜于臆测。柏拉图始终认为专业知识或科学知识同善的知识有类似之处。政治家应当象医生知道健康那样知道国家的善，同样，他应当懂得乱与治的作用。区别真假政治家的唯一根据是知识，正如区别医生和江湖郎中的根据是知识一样。

柏拉图在撰写《理想国》时，他认为知识必须合乎科学，这一限定的含义是，他的理论必须勾画一个理想的国家而不只是去描述一个现存的国家。尽管这看来可能是前后矛盾的，但确实可以说，《理想国》描绘出一个乌托邦，并非如邓宁所猜想的^①因为那是一个“奇想”，而是因为柏拉图打算把它作为科学地着手解决“善的概

^① 见《政治学说史》“古代和中世纪”部分第24页。（1905年版）

念”的起点。政治家应当真正知道善是什么，从而才能知道缔造一个完善的国家所需要的是什么。政治家还必须了解国家是什么，不是了解它偶然变换的种种形式，而是了解它内在的或固有的实质。附带提到的一点是，哲学家统治的权利只有在能够证明这种权利是国家的本性要求必须具备时才是合理的。柏拉图的国家必须是一个“这样的国家”，即一切国家的一个典型或模范。仅仅描述性地说明现存的国家不能达到他的目的，而仅仅作功利主义的论证也不能证明哲学家享有统治权是合理的。作为一种类型或一种典型的国家的一般性质是《理想国》的主题，至于现实的国家是否能达到这个典型国家的标准则是一个次要的问题。这种处理方式说明柏拉图对待实用性的问题所采取的不在乎的态度，而实用性的问题很可能是现代读者最费心思的问题。人们容易夸大柏拉图的脱离实际，但是根据他的理解，这个问题和他的理想国是否能够实际产生并无关系。他是在设法表明一个国家在原则上必须是什么样子；如果事实和这个原则不符，那么这些事实就完全是谬误的。或者换一种稍有不同的说法：他是在假定善之为善就象它客观存在着的那样；至于人们是否喜爱它或是否能说服人们去获得它，那是另一回事。诚然，如果美德是知识，那么可以断定，一旦人们发现善是什么，就会要求得到它，但善并不会因此而更善。

如果我们认识到柏拉图有点象古代埃及人那样，他那关于什么能构成令人满意的政治科学的概念是建立在几何学的基础之上的，那么，对于上面提到的他那种处理方式就会容易理解得多。他的哲学同希腊数学的关系异常密切，这有双重原因，一是毕达哥拉斯学派对他的影响，一是在他自己办的学园里至少有两位当时最重要的数学家和天文学家。的确，他办学的一个惯例是拒收没有学过几何学的学生。此外，柏拉图本人向他的学生们提出了把行星显然不规律的运行简化为简明的几何图形的问题，这个问题

是奈德斯的尤多克色斯解决的^①。这项功绩产生了行星系的科学理论，同时也导致对任何自然现象的一种接近于数理的解释。总而言之，作准确而合乎科学的解释，这种方法和观念是柏拉图影响深远的传统的一个组成部分，它出现在希腊的几何学和天文学中，并再次出现在十七世纪的天文学和数理物理学中。它的起源正好是在柏拉图创办学园和撰写《理想国》的时代。

因此毫不奇怪，柏拉图当然会设想，合理地理解完善的生活可以通过同样的方式取得进展。在他看来，非常明显的是，准确的科学的精确程度取决于对种种典型的了解；除非愿意去考虑理想化的图形而不顾每次描绘典型时发现的差异和混乱，否则就根本不可能有几何学。例如在天文学方面，凭经验得知的事实所能断言的不过是使用的典型应当能“说明现象”；简言之，即天文学家的推论得出的结果必须符合天空行将发生的明显的现象。不言而喻，天文学家使用的典型——他那些准确的圆周和三角形——能说明“实际上”行将发生的天文现象^②。同样，《理想国》的着眼点不是去论述一般的国家，而是去发现这些国家所具有的实质性的和典型性的东西——一些普遍的社会原则，即目的在于追求完善生活的任何人类社会所依靠的原则。这种思想方式同促使赫伯特·斯宾塞^③赞成推理性“绝对伦理学”的思想方式大体相似；柏拉图把这种思想方式应用于得到充分发展的社会中得到圆满改造的人，作为说明社会问题的一个理想的参考标准^④。柏拉图或斯宾塞所考虑到的这样一种设想，其实际效用或甚至实现的可能性如何也

① 见托马斯·希斯爵士著《萨摩斯岛的阿里斯塔克斯》第 15 章和第 16 章（1913 年版）。

② 参阅真正天文学和“占星术”之比较（《理想国》，529b—530c），以及柏拉图在阐述高等数学教育中涉及到的科学和计算的关系（522c—527c）。

③ 斯宾塞（Herbert Spencer, 1820—1903），英国社会学家、不可知论者、唯心主义哲学家。——译者

④ 见《论美德》第 15 章。

许是值得怀疑的，但是如果认为柏拉图是有意放纵他的想象力在幻想的王国里飞翔，那就大错特错了。

相互需要和劳动分工

政治家应当是一个懂得善的观念的科学家，这个命题为柏拉图提供了一个使他能借以批判城邦制的观点，也为他提供了一种使他能设想出那个理想国的方法。他根据这个观点直接对典型国家进行分析，在这方面他再次发现可以遵循专业化的法则。政治家和其他种种熟练工人、工匠或专业人员之间的许多相似之处，实际上不仅仅是相似。这样说是合理的，因为社会的产生首先是出于人们的各种需要，而这些需要只有靠他们相互补充才能得到满足。人们的需求很多，但谁也不是自给自足的。因此他们要有帮助的人并相互进行交换。当然，最简单的例子是生产和交换食品以及维持生活的其他物品，但是这个论据可以扩大到远远超过社会经济需要的范畴。因为对柏拉图来说，这个论据足以用来对人类结成社会团体的一切联合组织进行具有普遍性的分析。哪里有社会，哪里就必然有对需要的某种满足以及为此目的而进行的关于劳务的某种交换。

柏拉图在构思他的理想国中如此简明而朴实地作出上述这一分析，是他的社会哲学所含有的极其深远的发现之一。这一发现揭示出被公认为对任何社会理论具有极大重要性的人类社会的一个方面；这一发现斩钉截铁地说出了城邦社会理论始终没有放弃过的一个观点。简言之，就是可以把社会设想为一个服务体系，这个体系中的每个成员既为人服务又接受别人的服务。国家要注意的问题就是这种相互交换，而国家要设法安排的就是最恰当的满足需要和最协调的互换劳务。在这样一个体系中的人表现为必需的工作的履行者，而他们的社会重要性取决于他们所从事的工作

的价值。因此，个人所拥有的首先是使他享有行动特权的某种地位，而国家赋予他的自由权主要不是用来行使他的自由意志，而是履行他的职责。

这样的理论不同于以契约或协定来说明社会关系的理论，因此这种理论设想国家主要是同保持选择的自由有关。属于后一种的理论，正如在上一章中指出的，在诡辩学家安蒂芬的断简残篇中以及在《理想国》卷二开头部分格劳孔关于公道的言论中^①都有发现。但是柏拉图否定了这种理论，因为协定完全依靠意志，根本不能表明公道是一种内在的道德。为了说明为社会所作的安排依靠的是自然而不是常规，就必须说明一个人所作的事情比他只是想要做这件事情具有更大的意义。下面的事实表明这个论点是很有说服力的，即亚里士多德虽然没有受到柏拉图为他的理想国家提出的大部分论据的很大影响，但在这个论点上和柏拉图是完全一致的。亚里士多德在《政治学》的最初几页中对人类共同体所作的分析，不过是柏拉图这一论点——社会的存在取决于相互需要——的新翻版。

但是劳务的交换含有另一项几乎是同样重要的原则，即劳动的分工和工作的专业化。因为如果说需要是通过交换得到满足的，那么交换的每一方所能提供的商品一定是他拥有的数量多于他本人的需要，正如他所要得到的商品一定是他拥有的数量少于他的需要。因此，显然必须实行某种程度的专业化生产。农人须生产多于他需要的粮食，而鞋匠须生产多于他穿用的鞋子。因而每一方应当为另一方从事生产，这是对双方都有利的，因为通力合作比各自从事种种工作来生产本人需要的一切物品会使双方都吃得好一些和穿得好一些。按照柏拉图的看法，实现这一点要依靠人类心理学的两个基本因素，第一，不同的人有不同的才能，因此长

^① 见《理想国》卷二 358e 以下。

于做某些种类的工作而不长于做另外一些种类的工作，第二，人们的技能只有持之以恒地专心于他们天生适合的工作才能获得。

我们必须作出这样的推论：如果要使一切东西生产得更容易、更丰富而且质量更好，那就只能一人做一件天生适合于他的事情，而且要在适当的时候去做，并把其他的事情统统放弃。^①

柏拉图对社会和对人性所作的这个简短而异常透彻的分析，就是他进一步缔造理想国的根据。

因此，这个分析证明，哲学家—统治者并非特殊，他应当拥有权力之所以合理，不过是根据在整个社会中起作用的这同一原则。完全摈弃专业化也就完全摈弃了社会交换。可以设想，如果人们的天赋才能没有任何差别，也就不存在专业化的基础。如果没有任何训练使天赋才能充分发展为纯熟的技巧，专业化也就毫无意义。因之这些都是社会必须依靠的从而是国家必须依靠的人性中所具有的力量。因之问题不在于是否应利用这些力量，而仅仅在于是否应很好地利用这些力量。对人应当根据他们的实际才能来划分吗？对种种才能应当给以明智而充分的训练使之达到完善的形态吗？人们彼此合作以求得到满足的需要是他们的最高级的和最真诚的需要还是只不过是他们的一些较低级的和偏于奢侈淫逸的需求呢？对于这些问题只有根据柏拉图含义很广地称之为善的知识才能作出回答。了解善即了解如何回答这些问题，而这就是哲学家的特殊作用。他的知识同时就是他实行统治的权利和职责。

等级和心灵

只要思索一下就能清楚地看到，上述这一论点提出了一个柏

^① 引自《理想国》370c。

拉图没有明确说出的设想。他设想个人具有这样一种智能，经过有适当计划和控制的教育就会导致一个和谐的社会团体。现存国家存在的困难就在于教育一直是错误的；或者不论怎么说，如果有必要对人实行更好的教养——柏拉图认为有此必要——那么改进现有的教育方式就能达到这一目的。换句话说，他视为当然的是：教养良好的人不会有任何不合群或不爱社交的倾向，而不协调之所以有可能产生，恰恰是因为个人能力得到了完全彻底的发展。这个设想显然是不可靠的，柏拉图以后的许多思想家已对这个设想提出了疑问，有的甚至提出相反的看法，认为社会化的训练必然会或多或少地抑制个人的自我表现。然而柏拉图没有算计到有这种可能性。尽管柏拉图没有明确说出刚刚提到的上述设想，但这一设想的确在《理想国》的某一论点中体现出来，对此如果不加解释是有点令人不解的。按照这个论点，国家被设想为不过是个人的“放大”^①，按照这个论点，关于公道的问题于是由探求个人的美德转变为探求国家的特性了。这种转变在一个现代的读者看来未免有点牵强，而柏拉图却把转变的困难掩盖起来了，因为他认定人性对社会和社会对人性都有一种天然的适应性，并把二者的适应性说成是互相对应的。人和国家都具有一种单一的基本结构，从而使对一方说来的善不会和对另一方说来的善有本质上的差别。

必须承认，城邦的道德理想以及柏拉图对这一理想所作的说明，其中很多部分之所以具有极大的吸引力，应归因于这一设想。根据柏拉图的伦理学，这个设想说明为什么在个人爱好与履行责任之间或个人的利益与个人所属的社会的利益之间不存在根本的矛盾。如果发生这样的冲突——《理想国》的写作正是因为这样的冲突经常发生——那是一个发展和调整的问题，而不是一个压服和强制的问题。不合群的个人所需要的是更深地去了解他自己的

^① 见《理想国》368d。

本性，并根据了解所得的知识来更充分地发展他的能力。他想要做什么和他应当做什么，两者之间的这种内在的冲突并非不可调和的斗争，因为到头来他的天赋能力的充分表现就是他所想要得到的也是他所应当得到的东西。另一方面，不协调的社会所需要的，乃是为其公民提供他们所需要的充分发展的可能性。建立好国家的问题和造就好人的问题是同一议题的两个方面，解答了一个问题必然同时也就解答了另一个问题。道德应当既是个人的又是公共的，否则，解决的办法就在于匡正国家和改进个人，直至它们达到它们能够达到的协调程度。很值得人们怀疑的是，总的说来，柏拉图是否曾经论述过比这更高的道德理想。

柏拉图把国家和个人二者联系起来所作的分析，同时使他获得了一个解决他的问题的过于简单的理论。他对国家的分析表明有三种职能必须执行：必须供应基本的物质需要、国家必须得到保护和管理。专业化的原则要求把一些必不可少的服务工作加以区分，结果就有了三个等级：从事生产的工人和“监护人”，而“监护人”又可分为军人和统治者，虽然军人和统治者的划分并不那么严格。如果统治者只有一个人，他就是哲学家—国王。可是，由于职能的划分是根据不同的才能，这三个等级的划分是基于有三种不同的人，即那些天生适合于做工但不适合于统治的人、那些适合于统治但只能在别人的控制和指导之下去统治的人，以及最后是那些适合于承担最高职责的人，他们具有治国之才，能最后决定对手段和目标的取舍。所有这三种才能指的是心理学方面的三种极端重要的能力或“心灵”：一种是包括种种关于食欲或营养的能力，柏拉图认为这种能力存在于腹部；一种是长于行政的或“富有勇气的”能力，这种能力存在于胸腔；还有一种就是理解和思考的能力，这种明于事理的心灵存在于头脑之中。看来很自然的是，每种心灵都应具有它自己的特殊的品德或道德，而柏拉图实际上的确

部分地实行了这个设想。智慧是明事理的心灵的品德，勇敢是积极进取的心灵的品德，但柏拉图不愿把节制说成是仅限于起营养作用的心灵才有的一种品质。这三种职能——不论就国家中的等级或就个人的天赋而言——保持适当的相互关系就是正义。

如果过份强调这“三种心灵”之说，那就可能是一个错误。柏拉图似乎从未认真地去阐发过这一理论，而且他在有关心理学的讨论中也未经常运用这一理论。此外，可以肯定的是，《理想国》中提到的这三个等级，并非象他提纲挈领地叙述这一理论使人们可能认为的那样截然划分开的。他说的等级当然不是种姓，因为等级中的成员身分不是世袭的。相反，他的理想指的是这样的一种社会，在这个社会中出生的每个孩子都应受到他们的天赋能力让他能以得益的最高级训练，而且在这个社会中，每个人都能晋升去担任他的成就（他的智能加上他的教育和经验）使他能以胜任的国家最高职位。例如，柏拉图在《理想国》中就非常明显地表明他本人摆脱了出自冲动的阶级偏见，在这点上他比亚里士多德要开明得多，而且看来也比他在《法律篇》中概论第二等好国家时所表现的要开明得多。尽管如此，事实仍然是：那种把心理智能和社会等级相对应的设想产生了一种局限作用，使他在《理想国》中不能适当地处理讨论中的政治问题的复杂性。这个理论使他不得不假定理想国中的全部聪明智慧都集中在统治者的身上，虽然他一再提到工匠在各自的行业方面的技能表明他并不真正相信这一假设。另一方面，就工匠的政治智能而言，他们除了服从之外别无他途，这就几乎等于说他们根本没有什么政治智能。即使对他们进行教育也不可能改变指定给他们的地位，因为他们似乎并不需要接受从事公民活动或参与社会自治活动的教育。在国家生活的这一部分中，他们是旁观者。

人们往往把这一结论归因于同脑力劳动相比之下对工匠和手

艺人的轻视,例如爱德华·泽勒就有这样的看法,^①但事实上柏拉图对体力劳动的技巧流露出的真诚羡慕之情比亚里士多德为多。关于这一点的说明倒是出现在柏拉图的这样一个设想中,即好政府不过是一个知识问题,而掌握知识的总是一批优秀的专家,如同医生的行医一样。按照柏拉图的设想,大多数人和统治者的关系永远是一种病人和医生的关系。亚里士多德对这一点提出了一个非常中肯的问题,他问是否有些实际情况表明,经验比专家的知识具有更好的指导作用。^②一个必须住进房子的人无需建造者告诉他这所房子是否宽敞。但是柏拉图在撰写《理想国》时,他那关于正确知识思想对经验几乎没有给以重视。结果便没有抓住城邦政治的一个具有极其重要意义的方面,而他对城邦的公民生活则是很想加以完善的。他非常怀疑“愉快的多才多艺”,因而走向另一个极端,认为工匠除了从事其本行之外,根本没有担任公职的智能。昔日雅典的城邦会议和议事会自由交换意见的风气已彻底消失,雅典民主派视为高于一切的人类个性中的这一方面表现必须从公众中彻底消除。就生活中这种高级的活动而言,他们将生活在一个听命于一批比自己聪明的人的国家之中。

公 道

《理想国》中的国家理论最终归结为对公道的概念。公道是维系社会的纽带,把人们融洽地联合在一起,而每一个人根据他的天赋和他的训练都能获得毕生从事的工作。公道既是一种公共道德也是一种私人道德,因为其中蕴藏着既是国家的又是国家成员的至善。对个人来说,善莫大于能从事自己的工作并能胜任这项工

① 见《柏拉图和古老的学园》(*Plato and the Older Academy*), S. F. 阿伦尼和阿尔弗雷德·古德温译,1888年版,第473页。

② 见《政治学》3, 11, 1282a. 17ff.

作；对其他的人以及对整个社会来说，善莫大于每个人能承担他有资格承担的职业。

因此，可以给社会公道下个定义：按照组成社会的原则，社会由不同类型的人组成……他们在相互需要的推动下结合在一起，由于他们结合成一个社会，又由于他们把各自的功能集中起来，便构成了一个整体，这个整体是完美无缺的，因为它是整个人类智慧的产物和图象。^①

这就是柏拉图阐明的公道即“给每人以公平对待”的定义。这一定义乍看起来是无可争辩的，因为每个人应当得到的是根据他的能力和训练受到恰如其分的对待，而他应当付出的则是忠实地去完成他所处的地位要求于他的那些任务。

给公道所下的这样一个定义对现代的读者来说，其遗漏之处至少与其独到之处同样引人注目。因为它缺少拉丁文 *ius* 一词以及英文权利一词所包含的概念，即一个人在行使自愿行动的能力时应得到法律的保护和国家当局的支持。柏拉图所说的公道缺少这个概念，除非是间接地指维护公共和平和秩序；无论如何，外在的秩序不过是构成理想国所必需的很小一部分的和谐。国家不会象实际生活那样为它的公民们提供那么多的自由和保护——为满足文明生活的需要和享受而进行社会交换的一切机会。的确，在这样一种社会生活中是有各种权利的，正如有各种义务一样，但是这些权利几乎不能从任何特殊意义上说是属于个人的。反之，它们是天生存在于个人所履行的劳务或职责之中。由于国家的产生确实是倚靠相互需要这个原则，因此柏拉图必然从劳务的观点而不是从权力的观点来进行分析。这即使对统治者也不例外，因为统治者之所以承担特殊的职责不过是他的智慧使他具有这种资格罢了。罗马人认为权威或最高权力属于行政长官的观念实际上和

^① 见 E. 巴克著《希腊政治理论》中“柏拉图及其前辈”一章 (*Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*), 1925 年版, 第 176 页以次。

柏拉图的政治理论毫不相干，和任何希腊哲学家的政治理论也的确毫无关系。

至此，柏拉图的国家理论的大纲遂告完成。这个理论从这样一个概念开始，即必须从事有条不紊的研究来了解善，然后根据这善的观念，通过阐明一切社会所包含的相互需要这一原则，来作出对社会的构想。劳动的分工和任务的专业化是实现社会合作的必要条件，而哲学家—国王面对的问题是要对这些事项作出最有利的安排。由于人性中天生本来就具有社会性，因而对国家的最大利益也就意味着是对公民们的最大利益。因此，目标就在于调节使人类圆满地适合于担任国家可能提供的种种有意义的工作。柏拉图的论证的其余部分几乎可以说纯属推论的必然结果。唯一有待讨论的问题是，政治家用什么方法才能完成这种必要的调节。概括地说，解决这个问题只有两种方法。或者是有可能消除对完善的公民资格起阻碍作用的特殊因素，或者是有可能发展对完善的公民资格起促进作用的积极条件，二者必居其一。第一种可能导致了共产主义的理论，第二种可能导致了教育的理论。

财产和家庭

柏拉图的共产主义采取两种主要方式来废除家庭。第一种方式是禁止统治者阶层拥有私人财产，包括房屋、土地或金钱，并规定他们须住入营房和在公共食堂就餐。第二种方式是废除固定的一夫一妻制的性关系，代之以按统治者的要求进行有节制的交配，其目的是为了获得尽可能优秀的后代。这种把生儿育女和从事生产并拥有商品这两种社会功能加以分类的做法，在一个主要依靠家庭经济的社会比在当今的社会更为明显。对一种功能的彻底改革是和对另一种功能的改革紧紧联在一起的。然而，〈理想国〉中所说的共产主义只适用于监护人阶层，这就是说，只适用于军人和

统治者，而工匠则允许拥有他们个人的家庭，包括财产和妻室。至于这种做法如何能够使同一个人可以从低阶层提升到高阶层的做法并行不悖，柏拉图却未加以说明。实际情况是，柏拉图并没有花费多少心思去制定很详尽的计划。更加引人注目的是，联系到关于私有财产的理论，他根本不谈奴隶问题。事实上，柏拉图的国家似乎可以不要奴隶制而存在下去，因为没有提到特别需要奴隶去完成的工作，这是与《法律篇》中的国家有显著不同的一个方面。这就使康斯坦丁·里特认为在《理想国》中“原则上废除了”奴隶制。^① 但是如果柏拉图有意废除一种普遍实行的制度而竟对之只字不提，这是几乎难以令人置信的。因此，很可能是，他只不过认为奴隶制无关紧要而已。

决非只有柏拉图一人认为公民和国家之间的经济不协调是一种最危险的政治情况。一般说来，希腊人都非常坦率地承认，经济动机对决定政治行动和政治关系有着极其重大的影响。早在柏拉图撰写《理想国》之前很久，尤里皮迪兹就已将公民分为三个等级：无用的富有者，他们总是贪得无厌；贫穷者，他们一无所有，心中充满嫉妒；中产者，他们是坚强的卫士，“拯救国家”要靠他们。^② 在希腊人的心目中，寡头政治国家是一个由名门贵族为了自己的利益而进行统治的国家，他们拥有世袭的财产，而民主国家则是一个由“多数人”统治并享有的国家，他们既无高贵的出身也无财产。经济状况的不同是产生政治差别的关键，这一点从柏拉图对寡头政治的论述中可以看得十分清楚。^③ 因此经济因素在政治中的重要性并非一个新的观念，而柏拉图认为巨大的财富悬殊和良好的政府不相容不过是奉行一种共同的信念，这个信念代表了希腊人

① 《柏拉图，他的生平、著作和学说》(Platon, Seine Leben, Seine Schriften, Seine Lehre), 1923年版, 第2卷, 第596页。

② 见《哀求者》(The Suppliants)第2章, 238—245。

③ 见《理想国》551d。

通过许多世代以来所获得的经验。雅典出现城市动乱的原因，主要是由于至少从梭伦时代起就存在的这种贫富不均现象。

柏拉图极其坚定地深信财富对政府有着致命的影响；他认为就军人和统治者而言，除了废除财富本身而外再无其他办法能够根除这一弊端。为了祛除统治者的贪婪，只有取消他们把任何东西据为己有的这种权利。献身于公职就不容许有私人的对手。柏拉图在得出这个结论时无疑是非常重视斯巴达的例子，斯巴达的公民是不许使用金钱也无权从事贸易的。但是我们应当仔细注意柏拉图所持的理由。他要消除财富的不均，绝非因为财富不均对有关的个人来说不公平。他的目的是要在国家内部实现最高程度的协调一致，而私有财产和这一目的是不相容的。如此强调国家的协调一致是希腊人思想的特点，因为亚里士多德批判共产主义时所根据的理由不是说共产主义不公正，而是共产主义实际上不会产生所期望的协调一致。由此可见，柏拉图的共产主义具有一种严格的政治目的。他的思想意图跟那种使得现代社会主义乌托邦具有活力的思想意图恰恰相反；他的打算并非利用政府来平均财富，他平均财富是为了消除政府中发生动乱的因素。

柏拉图主张废除婚姻制也出于同样的目的，因为他认为对别人的家庭钟爱之情在争夺对统治者的忠诚方面是国家的另一个强有力的敌手。为儿女操心劳累是一种比渴望得到财产更隐晦而有害的自私自利，他认为家庭对儿童的训练不能很好培养国家所要求的全心全意的献身精神。但是在婚姻问题上，柏拉图也同样具有另一个目的。他对人类婚姻的偶然性感到吃惊，如他所说，这样的偶然性是培育不出好的家畜品种的。要改良人种就要实行更有控制的和更有选择的结合方式。最后，废除婚姻制很可能是对雅典妇女所处的地位的一种不言而喻的批评，因为雅典妇女的全部活动只不过是操持家务和抚育子女。这在柏拉图看来，就等于

拒绝可能成为国家保护人中的一半来为国家服务。此外，他看不出妇女的任何天赋能力在雅典的生活实践中得到相应的发挥，而很多妇女原是和男人同样有资格担任政治职务或甚至军事职务的。因此保护人阶层中的妇女理应参与男人所从事的一切工作，这就有必要不仅让她们受到同样的教育，而且要她们完全从家务中解放出来。

柏拉图以那种冷酷无情的方式从家畜的育种论证到人类男女的性关系，就现代的观感而言是有点使人吃惊的。他注意到性的问题并非出自偶然，因为如果把他论证的次序颠倒过来那就非常确切了；事实上他要求的是一定程度的控制和自我控制，而这一点还从未在任何大量的人口中间实现过。问题倒是在于他毫无顾忌地要实现一种思想体系而很少考虑到种种困难，这些困难即使没有明说出来，却显然是可以感觉到的。国家的协调一致必须实现；财产和家庭成了障碍；因此财产和婚姻必须废除。这里无可怀疑，柏拉图说的是真正纯理论的激进主义的语言，这种论调是为了它可能引向的论点而提出来的。根据常识判断，亚里士多德的回答再恰当不过了。他指出，那样一来，就有可能使一个国家一致到不再成其为国家的程度。家庭是一码事，而国家却是完全不同的另一码事，因此最好是不要让一个去学另一个的样子。

教 育

尽管柏拉图认为共产主义是消除政治家道路上的障碍的一种手段而予以极大的重视，但他主要依靠的却不是共产主义而是教育。因为教育是一种积极的手段，统治者可以运用它来朝着正确的方向塑造人性，从而创造一个和谐协调的国家。现代的读者不能不感到惊讶的是，柏拉图竟然以那样大的篇幅来论述教育，竟然那样详尽细致地讨论到不同学科的作用，竟然那样直言不讳地认

为国家首先是一个教育机构。他本人称教育为“唯一重大的问题”；如果公民们受到了良好的教育，他们就能容易看透他们遭到的种种困难，就能应付突然出现的紧急情况。在柏拉图的理想国家中，教育占有如此显著的地位，以致有些人认为《理想国》的主要论题是教育。卢梭说过，这本书几乎根本就不是一部政治著作，而是前所未有的一部讨论教育问题的最伟大作品。^①显然这种看法绝非偶然，而是从这部著作的写作观点得出的必然结论。如果道德是知识，那么道德就是能够传授的，因而传授道德的教育体制就是一个好国家的一个不可缺少的部分。根据柏拉图的观点，有了良好的教育体制几乎一切都有可能得到改善；如果忽视了教育，国家所做的任何其它事情都无足轻重了。

既然赋予教育以如此巨大的重要性，接下来理所当然的是，国家不能让教育听任私人的摆布，也不能由商业化的机构来提供，而必须由国家本身提供必需的手段，务使公民们真正受到他们所需要的训练，并保证提供的教育符合于国家的和谐和福利。因此，柏拉图的设想是实行由国家控制的义务教育制。他的教育规划很自然地分为两个部分：初等教育和高等教育。初等教育包括对青少年的整个训练，直至二十岁左右开始服兵役时为止。^②高等教育是为那些精选出来预定成为两个统治阶层的成员的男女公民而设的，教育期从二十岁延长到三十五岁。对这两部分教育，必须象柏拉图那样分开来考虑。

实行一种强制的、由国家指导的教育规划，这一设想很可能是柏拉图曾经对雅典的实际情况提出过的一项极重要改革，而他在

^① 参阅埃里克·A. 哈夫洛克著《柏拉图导论》(Preface to Plato)，剑桥，哈佛大学出版社，1963年版。

^② 威拉莫维奇根据《法律篇》认为(见《亚里士多德和雅典》“Aristoteles und Athen”1893年版，第1卷，第191页)在柏拉图写作期间，十八岁至二十岁的雅典青年服义务兵役的制度大概尚未实行，虽然在以后不几年就确实采取了这一制度。

《理想国》中一再强调这一设想，可以解释为对当时民主的习惯做法的一种连续的批评，当时的习惯做法是让每个人自行给他的子女获得他中意的或市场上能提供的那种教育。在《普罗塔哥拉篇》中，他显然认为雅典人在训练他们的子女问题上花的心思往往还不如驯服一匹好马驹。雅典人把女性排除在受教育范围之外的做法也遭到了他同样的批评。由于柏拉图认为男孩和女孩的天赋能力并无本质上的差别，因此他必然得出的结论是：不论男女都应当接受同样的教育，妇女应当和男人同样适于担任公职。^⑤当然，这个论点决非出于维护妇女的权利，它不过是为了使全部天赋能力得为国家所用的一种设想。鉴于教育既然对国家如此重要，特别令人感到惊异的是，柏拉图始终没有谈到手工艺人的训练问题，而且，即令关于初等教育的设想是把这些人都包括在内的话，那他甚至也没有说明如何把他们包括在内。这一点再次表明他的一些结论极其笼统而不严格，因为他确实是想提高手工艺者家庭出生的有希望的孩子，但是除非有一种竞争性的教育制度使得甄别人才成为可能，否则他的这一想法是完全难以实现的。另一方面，他虽没有把手艺人排除在外，但是有些评论家，特别是泽勒，认为他略而不提是一个证据，表明他那轻视工人的贵族观点。这些评论家的意见是否正确是一个容许争论的问题，然而至少可以说，柏拉图尽管非常重视对更有才能的青年给以精心选择的教育，却不那么重视一般的教育。

《理想国》中概略谈到的初等教育是对当时通行的教育方式的一种改革而不是创立一种全新的教育制度。大体上可以这样说，这一改革就是把通常给予一位雅典绅士的儿子的训练同给予斯巴达青年的由国家控制的训练结合起来，并对这两种训练的内容作相当大的修改。据此，训练的课程分为两部分：体育课训练身体，“音乐课”训练精神。柏拉图所说的音乐不仅指歌唱和演奏七弦

琴，而且特指对诗歌杰作的研究和解释。人们往往容易夸大斯巴达对柏拉图的教育理论的影响。柏拉图的理论真正具有斯巴达特点的是把教育专门用来训练公民。教育的内容是典型的雅典式的，其目的是为了实现在最高的德育和智育。这一点即使对体育课来说也是如此，体育课之着眼于增强体力仅仅是第二位的。体育课可以说是通过身体对精神的一种训练，以区别于音乐课是直接对精神的训练。体育课是要培养自制和勇敢这样一些军人的品质，象柏拉图本人所解释的，这种品质是经过陶冶的肉体方面的锐气和锋芒。因此在如何才能造就一个有教养的人这个问题上，柏拉图有关训练的设想所代表的是雅典人的概念而不是斯巴达人的概念。拯救国家的唯一办法是运用经过训练的智力，对一个具有这种信念的哲学家来说是不可能得出任何其它的结论的。

但是，既然把诗歌和高级形式的文学作为初等教育的主要内容，那就很难说柏拉图是特别指望从美学的观点来欣赏这些作品。他不过是把这些作品视为进行道德教育和宗教教育的资料，多少有点象基督徒之对待《圣经》那样。^①因此，他主张不仅对过去的诗须大肆删除其不妥当的部分，而且对以后的诗须经国家统治者审查，以免青年有可能受到任何不良的道德影响。就本身是一位完善的艺术家来说，柏拉图对艺术有一种奇怪的孤高观念。或者也许可以更确切点说，当他写到艺术的道德目的时，显然有某种清教徒的、几乎是禁欲主义的倾向。这种倾向虽然在柏拉图的著作

^① 诗歌是尚无文字的古代文化用来保存和流传在道德和技术两方面有用的知识的一种手段。诗歌的节奏的押韵象故事体裁那样是为了帮助记忆。因之《奥德赛》和《伊利亚特》不仅就现代意义而言是“艺术作品”，而且是古代希腊的百科全书，含有尚无文字的希腊前辈人传给后代的全部文化——包括从道德观念到造船技术等一切方面的知识。非常有趣味的是，二十世纪中人们在巴尔干山区偶然遇见了一些未开化的人，他们根据记忆能够全部背诵出《奥德赛》和《伊利亚特》。参阅前注中所引哈夫洛克的著作以及阿伯特·B·洛特著《歌手的传说》(Singer of Tales)，剑桥，哈佛大学出版社，1960年版。

中到处可见，但一般似乎不符合公元前四世纪希腊人的观点。柏拉图的写作采取对话的形式而不用诗的形式，这也许表明诗强调的是人类行为的感情方面，而更接近于散文的对话着重的是理性方面。从哲学上说，这是同精神和肉体的非常鲜明的对比联系着的。这一点在《斐多篇》中最为明显，它从柏拉图一直传到了基督教徒。柏拉图要求他心目中的统治者过贫困的生活也许就是这种倾向的表现；属于同样情况的是：他在营造理想国的开始阶段表示，他倾心于一种非常朴实的（非奢侈的）国家，并主张辅之以《陋室的神话》，即可能不得不迫使哲学家出山，离开沉思冥想的生活来参与人间事务。显然，哲学家的统治可能很容易成为圣人的统治。在柏拉图的理想国中，前所未有地把二者等同起来，这很可能是要建立一种修道院式的制度。

毫无疑问，《理想国》中提出的不仅最有特色而且最有独创性的主张是高等教育制度。根据这项制度，对精选出来的学生要在二十岁到三十五岁这段期间为他们作好准备，使他们能够担任保护者阶层的最高级职位。柏拉图非常强调关于高度教育的这一设想同创办学园的关系，以及同培养政治家的科学和艺术才能的整个计划的关系。除非创办学园，否则柏拉图就不可能对希腊的教育有任何建树；这个观点完全是他自己的而且是他所特有的。保护者接受高等教育，目的在于给以专门的训练，而柏拉图选定的全部课程仅限于他当时所知道的科学项目——数学、天文学和逻辑。无容置疑，他认为这些极其精确的学科是唯一适合于用作进一步学习哲学的入门，而且也没有多少理由可以怀疑，他期望哲学家的专门研究对象——善的观念——能产生同样精密而准确的结果。由于这个原因，理想国的要点就当然归结为这样一个教育计划，根据这个计划应促进上述这些学科的发展，根据这个计划应进行新的调查研究并使新的知识能为统治者所用。为了正确评价这种设

想的重大意义，并不需要我们相信柏拉图希望政治学要象数学一样精确是正确的。柏拉图本来应当继续由他本人和他的学生们在数学方面创立对人类的智力来说也许是最真实的不朽功业，不过如果我们对提出更多的要求那就有点不公平了。

略去法律

在称得上是探讨政治的论文中，很少著作象《理想国》那样推理如此严密、结构如此协调。也许再无其他著作包含的思想体系如此大胆、如此具有独创性，或如此具有刺激性。正是这种特点使它成为一部始终是后世从中获得极不相同的种种启示的著作。由于同样的原因，这部著作的最大重要性在于它流传的普及和广泛，而不在于对它的具体仿效。在一些人的心目中，《理想国》是一切乌托邦中最伟大的一个，有一整批乌托邦哲学家奉为典范，但是柏拉图对这部著作的这一方面很少兴趣，因此几乎无心把他设想的细节完全写出来。《理想国》所真正设想的是关于自由的聪明才智的设想，不受习惯的约束，不受人类愚蠢行为和固执己见的限制，甚至能够指导习惯和愚蠢势力本身沿着通向理性生活的道路前进。《理想国》永远是学者的愿望，智者表达信念的声明，他们认为知识和教化是社会进步必须依靠的力量。诚然，谁能说，知识作为一种政治力量，什么是它的范围？又有什么社会业已运用经过训练的、合乎科学的聪明才智的全部力量来解决它的种种问题？

然而不能不得出这样的结论：柏拉图象大多数知识分子一样，他在《理想国》中把问题简化到超出了人类相互关系所能容许的范围。柏拉图断定明智的政府必然是由少数人治理的政府，这是对的，但人们不能单是把开明的专制奉为政治定论。断言统治纯粹是一个科学知识的问题，平民大众可以将其托付给少数受过高度训练的专家，这是忽略了这样一个意义深远的信念，即有些事情是

必须由个人自己来决定的。当然这决不是赞成“凑合着对付过去”，这里所说的凑合仅仅是指胡乱地采用各种手段去实现公认的种种目的。但是柏拉图的论证认为，选择目的和选择为实现一个大家一致同意的目的所采取的手段，二者完全可以相比，这种说法看来是极不正确的。他把统治比作医术，并加以无限制发挥，结果便把政治简化得不成其为政治了。一个成年的能承担责任的人，即使算不上是一个哲学家，也肯定不会是一个除了接受治疗之外就别无所需的病人。在其他一些要求中，他需要有照顾自己的权利以及和其他同样能承担责任的人一起采取负责行动的权利。柏拉图把政治上的从属关系简化为一种形式，简化为有知的人对无知的人的关系，这个原则比实际情况未免简单多了。

《理想国》的一个并非最不重要的方面是它略而未谈的问题，即省略了法律和舆论的影响。这种省略是完全合乎逻辑的，因为如果柏拉图的前提是正确的，他的论证就是无可辩驳的。如果统治者只凭他们的卓越知识就有资格行使权力，那么不是舆论对他们的行为所提意见文不符题，就是假装向舆论求教，而实际上不过是一种狡诈的政治手法，借以抑制“群众的不满”罢了。同样，用法律条文来束缚哲学家—国王的手脚是愚蠢的，就好象是强迫一个有经验的医生从医学教科书的处方中去抄袭药方一样。但实际上这种说法是以未经证实的假定为根据的。因为它假定舆论只不过是乱七八糟地提出的一些早已为统治者知道得很清楚的意见，而法律的意义不过在于提出一种最不显眼的拙劣做法以适应一般的情况而已。这就不是对问题的说明而是一种歪曲。正如亚里士多德所说，对一件在使用中的物品并通过直接体验获得的知识 and 科学家对该物品的知识在本质上是不同的；大体上可以说，舆论表达的正是对政权造成的负担和压力以及对这种负担和压力给人类的利益和目的产生影响的直接体验。大体上也可以这样说，法律

包含的不仅是一般的法规，而且还包含有聪明才智运用于具体事件中所取得的成果的积累，以及公正处理类似事件的思想。

无论如何，《理想国》中的理想国家是完全否定了城邦的政治信念，否定了城邦的自由公民身分的理想，也否定了城邦的这样一种希望：使每一个人在他力所能及的范围之内有可能成为分担政府职责和分享政府权力的参与者。这个理想是建立在这样一种信念之上的，即服从法律和服从另一人的意志两者之间有着根深蒂固的和道德上的区别，即使那个另一人是个聪明而仁慈的专制君主。区别在于前者与自由和尊严的含义是一致的，而后者则不然。希腊人在法律之下个人自由的意义恰恰是城邦的要素，而希腊人对这一要素赋以最高的道德价值，并认为希腊人之不同于野蛮人就在于具有这个要素。必须承认，这个信念已经从希腊人传到了大多数欧洲政府的道德观念之中。这个信念体现为这样一条原则：“政府的合法权力来自被统治者的同意”，虽然同意的含义并不明确，但很难设想这个观念本身将会消失。由于这个原因，柏拉图在他的理想国中之所以略去法律不可能有别的解释，只能是他没有察觉到渴望使之趋于完善的社会本身的显著的道德方面。

同时很明显的是，如果柏拉图把法律作为国家的一个基本要素，他就不能不改变理想国是其中一部分的整个哲学思想结构。这一省略并非随心所欲，而是哲学本身合乎逻辑的结果。因为如果象柏拉图所想象的那样，合乎科学的知识总是优于一般人的意见，那就没有理由要尊重法律使之成为国家的最高权力了。法律属于习俗的范畴；它出自习惯和惯例；它是从一个个先例中逐渐积累起来的经验的产物。能深入理解自然的合乎理性的洞察力所产生的智慧，不能因为法律的判断而放弃自己的判断，除非法律本身能达到某种不同于合乎科学的理性所具有的智慧。如此说来，如果柏拉图力图把国家改造成为一个教育机构是错误的，如果这样

做会使教育承担一项它无力承担的重任，那么他的一些哲学原理——特别是关于将自然和常规以及理性和经验作鲜明的对比——就有必要加以重新审查了。值得推敲的是，情况可能是这样：就《理想国》中提出的理论而言，至少是并未把涉及到的所有问题都阐释清楚。这便促使柏拉图晚年在《法律篇》中详细讨论了法律在国家中的地位，并系统地阐述了另一种类型的国家，在这类国家中的统治力量应是法律而不是知识。

第五章 柏拉图：《政治家》 和《法律篇》

《政治家》和《法律篇》中包含的柏拉图晚期的政治哲学思想，其形成比《理想国》中所包含的要晚许多年。这两部晚期的著作有相似之处，而它们所包含的理论和《理想国》中的理论却有显著的差别；它们合起来成为柏拉图对城邦种种问题的最终看法。《法律篇》肯定是他晚年的一部作品，历来的评论家都一致认为，从这部作品中可以看出他精力衰退的证据，虽然这一点往往被夸大了。就文笔的质量而言，《理想国》和《法律篇》两者根本不能相比。前者被公认为是在整个哲学著作范围内最伟大的文学杰作。而另一方面，《法律篇》则读起来非常吃力。即使充分考虑到对话体裁容许有种种引文的自由，这部著作也还是过于松散；它的文字冗长而又重复。据传说，这部作品未经作者最后修订，情况可能如此。这部著作中有一些写得很好的段落——权威的学者们认为这些段落和柏拉图著作中任何优美的段落一样好——但他对使作品具有不朽的文学效果，既失去了能力也失去了兴趣。

由于文笔方面的缺点，与《理想国》相比，《法律篇》一向很少有人阅读，也许有一种倾向，把这部作品文笔质量的下降与智力的下降相混淆了。这当然是错误的。《法律篇》中的政治哲学不象在《理想国》中看到那样具有一种大胆而无所顾忌的纯理论结构，但另一方面，柏拉图在他晚期的理论体系中可说是力图以他在早先的作品中从未采取过的方式来面对政治的现实。这部分地说明这部著作为什么缺乏条理；它的阐述主要不是根据一个单一的连续不断

的思想而是根据其内容复杂的主题。《理想国》是一部永久性的著作，因为它的一些具有普遍意义的原则没有时间的限制。但是柏拉图晚年的这一思想对古代世界中他的后继者在发展政治哲学方面产生了更大的影响。这在亚里士多德身上看得非常明显，因为形成《政治学》的出发点的是《政治家》和《法律篇》而不是《理想国》。就柏拉图的影响而言，亚里士多德在《政治学》中讨论到一些具体政治问题的理论方面时——例如国家的性质、国家的政治组织，特别是所谓“混合制”国家的理论——《法律篇》的重要影响是不论怎么估计也不为过的。

重新承认法律

柏拉图在《理想国》中遵循的思想体系产生了一种理论，根据这个理论一切都须服从哲学家—国王的理想，而哲学家—国王之所以能够拥有至高无上的权威是由于只有他才知道什么对人们和国家有利。出于对这种想法仔细推敲的结果，便将法律完全排除在理想国家之外，并把国家设想为仅仅是一个教育机构，而大多数公民则永远处于哲学家统治者教导之下的状态。这种想法和希腊人根深蒂固的关于在法律下享有自由的道德价值的信念以及公民参与自治工作的信念恰恰相反。就这方面来说，柏拉图最初的这个政治理论是片面地忠于一个单独的原则而不能表达城邦的理想。作者对此心存疑虑是促使他采取后来的思想发展方向的原因。正如这篇对话的标题所表明的，《法律篇》的写作是为了恢复法律在希腊人的道德观念中所占有的地位，而柏拉图是曾经试图取消它的这种地位的。《理想国》的理论和《法律篇》的理论两者的根本区别在于：前者的理想国家是一个由特别挑选出来并经过特别训练的人组成的政府，不受任何一般规范的限制，而经后者概述的国家则是一个奉法律为至上的政府，统治者和臣民均须同样服

从法律。但这个区别意味着统治权的一切基本原则的剧烈改变，比柏拉图成功地得出合理的结论所作的改变更为剧烈。

人们通常把柏拉图的政治理论形态从早期到晚期的改变归因于他一定遭受到幻想的破灭，这种幻灭感是他企图参与叙拉古的政治事务遭到失败的结果，而且这段经历很可能以特别尖锐的方式使他清楚地认识到政治生活的现实状况。可是我们不可能设想他去叙拉古是指望建立一个由哲学家—国王统治的理想国家，后来由于失败便改变了他的观点。柏拉图本人在《第七封信》中说的情况正好相反。他在给戴昂的追随者们的劝告中说：

不要让西西里或任何其他城市服从人类的主子（虽然这样的服从是我的学说），而要服从法律。服从对主子和臣民都是不利的，对他们本身、对他们的子孙后代统统是不利的。^①

上面这段话虽然写于公元前 353 年，但柏拉图还说：关于他建议成立一个立法委员会来制订新的法律的计划，这同他和戴昂曾经打算一起加以贯彻的主张是符合的。^② 因此看来很清楚，在叙拉古的冒险活动从一开始就是为了缔造一个在法律形式控制下的国家。立法委员会——希腊通常为殖民地制定法规的机构——是为写作《法律篇》提供理由的手段。而如果《政治家》大致是在柏拉图和戴昂交往期间写作的（公元前 367—361 年），那么关于法律统治的优缺点的讨论就显然表明他思想上对《理想国》中得出的结论是否行得通有所怀疑。因此可以有把握断定：柏拉图从未对他的信念作过任何突然的改变；他是在一段很长的时期里就意识到谈理想国家而略去法律是一个主要的难题。

另一方面，柏拉图也确实从未明确判定《理想国》中研讨的理论是错误的，因而应当抛弃。他在《法律篇》中一再说明他的目的

① 334c—d；L. A. 波斯特的译本。

② 337d。

是描述第二等最好的国家，而且他有时把这一目的同他极力强调法律的重要性联系起来。没有法律，人类“就和最野蛮的动物没有任何区别”，然而一旦有能力的统治者出现，人类就无须由法律来统治了，“因为没有任何法律或条例比知识更有威力。”^①因此，归根到底，柏拉图还是确信在真正理想的国家里应实行体现为哲学家当国王的纯理性统治而不受法律或习俗的牵制。也许他始终不是非常肯定这样一种理想能够实现，但随着时间的流逝，他逐渐认识到这个理想是不能实现的。国家实行法律统治往往是对人性脆弱的一种让步，而决不是他所愿意承认的具有和这个理想处于平等地位的一种权利。再者，如果保证哲学家为王所必需的知识难以得到，那柏拉图就毫不含糊地认为按通常的道德意识采取这样一种看法是正确的，即根据法律统治比由一些人、由不论什么样的统治者来统治为好。这两种理论之间的关系是很难使人感到满意的；这个理想从逻辑上说无可指责，但实际上难以实现，而第二等最好的国家虽然并非不可能实现，但就它的来历而言是不可靠的。

由此看来，关于最好的国家和第二等最好的国家存在的这种难解之处实际上直接来自柏拉图哲学的一个根本问题，他晚年在许多时候都不得不面对这个问题，而始终未能加以解决。这不仅仅在于他是否确实决意重视或不重视法律是实行统治的一个要素。如果《理想国》中所遵循的推理方法（连同许多具有普遍意义的哲学原理）是正确的，那么在理想的国家中就没有法律的地位。反之，如果必须为法律让位，那么唯一的解决办法就只有彻底修改整个哲学结构，而且至少可以这样说，须承认一些原则从而使哲学结构大大复杂化。这种情况提出了一个顾此失彼的难题。而柏拉图本人对这一难题的理解和阐述正足以衡量他那非凡的智慧。也许自从亚里士多德以来，还没有任何一位评论家提出过一种反对

^① 874e, 875c.

柏拉图的理由是不能从阅读柏拉图的作品中得到解答的。

法律之所以被排除在理想国家之外出于双重的原因：治国之才既被确定为一种依靠精确科学的艺术，而这种科学又按照数学的方法被设想为一种合乎理性的理解能力，实际知识对这种理解能力并无任何补益，或至多只是引起幻想。这个理论是根据这样一种假设，即认为智力和感觉两者至少是迥然不同，而且也许是完全相反；一个思想家只要被他感觉到的种种无关重要的变化无常的现象所包围和限制住，就不可能获得真正的知识，正如只要认为行星的实际运行是肉眼看上去的那样，就不可能了解真正的天文学。在道德方面关于善的某种知识，含有同肉体联系极其密切的、具有同样独立性的意愿和欲望；肉体 and 心灵的这种差别有时会发展成较高的人性和较低的人性的彻底的对立；这种差别是柏拉图思想中一个造成困难的因素，尽管他从未对断然承认这种差别的全部含义有所表示。至于谈到政治方面，明确的法律——实际存在的而且是人们在现实社会中实际运用的法律——必须根据人们的感受和意愿来考虑其价值。这一点在古代希腊人也许比在现代表现得更为明显，因为一般说来，在存在着专业审判员和多少是合乎科学的裁判规程基础的情况下，古希腊的法律是一个更为彻底地运用和经常实践的问题。但是无论如何，法律的学识是经验的学识，它通过从判例到判例摸索前进，使它的条例能够适合于处理新出现的案件，然而其原理却从未达到一种极其明确的知识水平。总之，法律完全不同于柏拉图所想象的艺术，他认为艺术是自觉地应用经科学确定的根据以提出明确预见到的目标。柏拉图理论的出发点是自然和常规的对比，而这个问题是这种对比所固有的。因为如果说法律属于常规（法律和常规在希腊语中是同一个词），而且作为统治的一个因素又是不能予以排除的，那又怎么能在理性的基础上建立各种教育机构来保证实现自然的最高的善？

这即使在今天也决不是一个过了时的问题。对于象罗马法或英国习惯法的精神实质所体现的那样巨大的心理力量，一个按计划管理的社会如何去解决它和如此巨大的心理力量之间发生的矛盾呢？生活中的日常事务、生活中每天对事物的评价与期望是按照某种惯例和习惯做法的模式作出和产生的；这种模式的确在不断改变，但改变得很缓慢，而且这种模式整个说来从来不是有计划的，甚至不是经过设想的，其所以如此，恰恰是因为计划和评价是根据这种模式产生的。大体上说来，惯例和习惯做法的模式不是无理性的而是非理性的，尽管它的某些部分正好是以常规的或习惯的非理性势力经常不断地挺身而出，阻碍对现行秩序作任何明智的修改。难道作为生活基础的习惯——人们在确定自己的打算以及和别人的交往时所依据的习以为常的评价和观念——应当解释为智慧的敌人，解释为实现生活和统治的艺术的巨大障碍吗？实际上，这就是《理想国》中的理想国家所依据的假设，而这种假设迫使柏拉图成为他力图挽救的那种国家最宝贵的政治理想的背叛者。但是如果惯例和习惯做法并非那样的大敌，如果常规不是自然的对立面，那又怎么解释两者可以相辅相成呢？一仆能兼侍二主吗？或者他就一定不能兼侍一位主人而鄙视另一位主人吗？柏拉图曾从苏格拉底学到他必须坚守理性，对此他坚信不移，但是对于必须轻视常规他逐渐变得不那么肯定了。这就是他后来的政治理论中出现的问题，也就是必须在国家中赋予法律以地位的问题。

金质的法律纽带

人们可以看到，在《政治家》中出现的正是这个问题。这篇对话确实主要不是一部政治著作，而是对定义的探讨，柏拉图选择以政治家作为讨论的主题，但这一选择大概并非出于偶然。同样确实的是，讨论得出的结论认为政治家多少是个艺术家，他必须具备

的主要条件是知识。讨论中把政治家比作牧羊人，他象对待羊群那样有权管理和支配人群，或者更具体地把他比作一家之长，有权指挥他的一家来谋取全家人的利益。这里应当顺便提到的是，这个论据构成了亚里士多德撰写《政治学》的出发点，该书一开始就试图表明家庭和国家是性质截然不同的团体，因此把家庭关系比作国家的统治是不相称的。这个问题比它表面上看来所涉及的范围要广泛，而且已经成为历来专制统治的维护者和开明统治的维护者双方之间发生争论的一个原因。当然，争论之点在于究竟是把臣民设想为应当依靠统治者，就象儿童必须依靠父母那样，还是把臣民设想为可以信赖并有自治的能力。然而重要的是，柏拉图对这个问题的答案不如对这个问题的讨论具有那样重大的意义。《理想国》曾设想政治家是艺术家，他有权进行统治是因为只有他知道什么是善。在《政治家》中对这个问题有详细的讨论，并据《理想国》中的设想作出精确的定义。

这项定义以一个强有力的论点为依据，即在统治者是一位真正起作用的艺术家的情况下，主张实行政治上的专制主义：

在各种统治形式中，只有那一种是绝对正确而又唯一真正有效的统治，在那种形式的统治中，人们发现统治者都确实具有而不只是表面上具有科学知识，不论他们的统治是根据法律还是没有法律，不论他们的臣民是愿意还是不愿意……^①

统治竟然可以在没有法律的情况下继续下去，这确实是一种“冷酷无情的论调”，但法律大体上必须处理的是一般的案件，而一个真正有经验的统治者如果因此而束缚住自己的手脚，那是十分荒谬的，其荒谬的程度正如强迫一位医生按照书本开药方一样，如果那位医生对医药有足够的知识写出那本书的话。正是这个论点，从柏拉图时代直至当代，一向被用来证明开明的专制主义是正确的。

^① 见《政治家》，293 c；H. N. 福勒译。

如果强迫人们“违反成文法和固有的传统，去做比他们以前做过的更公正、更高尚和更有利的事情”，^①那么，说他们受到虐待就未免太荒谬了。因为不能指望有很多人知道什么事情对国家有利。这样就把《理想国》中的设想明确地叙述出来，并充分肯定了它的结论。在理想的国家中，臣民的同意与统治者的知识和才能无关，因为臣民根据法律的惯例和传统享有的自由，只会对懂得自己艺术的统治者自由运用艺术起妨碍作用。

然而柏拉图并不十分愿意把他的结论的全部后果都承担下来，或至少他充分意识到这个问题还有另一面。这从他给政治家下的定义中可以明显地看出来，他的定义把国王和僭主加以明确的区分，而这正是问题的争执点。僭主是靠对不愿服从的臣民施加威力进行统治的，而真正的国王或政治家则具有那种使他的统治为人们自愿接受的艺术。^②这两种主张是绝对无法调和的，可是柏拉图显然对哪一种也不愿放弃。强迫人们改善传统的习俗并非不公正，然而柏拉图无法克服希腊人那种对必须赤裸裸地依靠强制力实行统治的厌恶心理。这段话使人想起《理想国》卷八和卷九中对僭主政治和僭主的有力谴责，但那绝不是因为僭主对一切正常的人类关系完全缺乏虔诚的信仰和尊重。

柏拉图在《政治家》中谈到的对国家的分类也表明，他思想的发展已经和在《理想国》中所采取的看法有些距离。值得注意的两点是：第一，理想的国家已明确地从有可能实现的那一类国家中划分出来；第二，对民主政治已给以比在《理想国》中较为有利的地位。在这部早期的作品中，柏拉图对国家的分类考虑不多或根本未加注意，把理想的国家置于首位，然后把那些实际存在的国家按其由一种形式腐化堕落成另一种形式的顺序依次排列。这样，荣

① 见《政治家》，269 c—d。

② 见同书 276 c；H. N. 福勒译。

誉政体^①或军国主义国家是理想的国家腐化的结果；寡头政体或富人统治的国家是荣誉至上的政体腐化的结果；民主政体产生于寡头政体的腐化；而僭主政体居于末位，它是民主政体腐化的结果。在《政治家》中，柏拉图试图对国家的分类作更详尽的阐述。理想的国家或为哲学家—国王统治的完美无缺的君主政体是“神圣的”，它是那样的完善因而不可能在人世间实现。它之所以不同于一切现实的国家是由于在那个国家里是知识在统治而无须依靠法律。它就是《理想国》所指的国家，而现在把它列为“只应天上有的—种模式”，可供人类模仿但不可能达到。《政治家》对现实国家的分类是通过两种分类方法相互交叉取得的。这就是按照传统的办法把国家分为三类，然后再把各类分为无法和守法两类。柏拉图用这种办法得出了六类，即三类守法的国家和与它相对应由于腐化而形成的三类无法的国家。亚里士多德后来在《政治学》中就采用了这种分类法。根据这种方法，一个人的统治产生君主政体和僭主政体；少数人的统治产生贵族政体和寡头政体；同时柏拉图第一次承认有两种类型的民主政体，一种是温和的形式，一种是极端的形式。更加引人注目的是，他此时已认为民主政体在无法的国家中是最好的，尽管在守法的国家中是最坏的。因此两种形式的民主政体均优于寡头政体。显然柏拉图已趋向于他后来在《法律篇》中所持立场，在《法律篇》中描述的第二等最好的国家是设法把君主政体同民主政体结合起来。这等于默认在现实国家中，人民大众的同意和参政等因素不能忽视。

据此，可以坦率地说，柏拉图的新理论就是第二等最好国家的理论，其中难以令人满意的说法是以天上的城市和尘世的城市相对照。人类所能积累的全部才智不足以使哲学家—国王的出现

^① 原文为 timocracy，在柏拉图的政治学中指一种荣誉政体，统治者的指导原则为爱荣誉；在亚里士多德的政治学中指一种按财产多寡分配权力的政体。——译者

成为可能。因此，在人力所及的范围内，最好的解决办法是依靠那种能够体现为法律的智慧，依靠人们天生对明智的惯例和习惯做法所具有的信心。柏拉图在作出这一让步时所感到的痛苦明显地表现在他说的这样一句反话中：那么就必须证明判处苏格拉底死刑是正确的。^① 国家，尽管它有由继承而来的法律，必须设想为以某种方式对天上的城市的模仿。至少无可怀疑的是，法律比无理性的行为要好，守法的统治者的虔诚信念比僭主、富豪统治集团或一伙暴民的武断专横要好。同样无可怀疑的是，一般说来，法律是导致文明的力量，如果没有这种力量，让人性听其自然，人就会成为最野蛮的动物。然而这种论调很容易使人联想到亚里士多德所说，它对柏拉图来说是一种信念，因此，柏拉图的哲学就其与知识和见解相对而言，是不可能提供真正能为自己辩护的理由的。

在《法律篇》最引人注目的一段中，他毫不犹豫地那是一种信念：

让我们假定我们每一个活着的人都是神的一个精巧的傀儡，不论是作为神的玩偶创造出来的还是由于某种严肃的目的创造出来的——因为我们对这一点一无所知；但是我们的确知道，我们的这些内在的感情象肌腱或纽带一样牵引着我们，而且在互相敌对的情况下拉着一个人走向对立的行动去反对另一个人；这里就产生了善与恶的分界线。因为，正如我们的论点所申言的，有这样一种拉力，每个人都应当永远跟着它而且决不撒手，从而能够抵抗其他肌腱的拉力：它就是那“慎思熟虑”得出的主要纽带、金质的和神圣的纽带，而称为国家的公法；其他的纽带都是坚硬的和铁制的，并有种种可能的形态和外貌，而这根纽带是柔韧的和始终不变的，因为它是黄金制成的。有了这根最卓越的法律主要纽带，我们就必然需要经常合作；因为既然慎思熟虑是卓越的，而且是温和的而非强烈的，那么它得出的主要纽带就需要有辅助者来保证这种黄金的品质在我们之间有可能克服其它的品质。^②

① 见《政治家》299 b—c。

② 《法律篇》，644d—645a，R. G. 伯里译。

由此看来，柏拉图晚期的理论是用一根金质的法律纽带串连起来的，这意味着它的道德原理结构不同于《理想国》中的道德原理结构。可以这样说：法律由此代替了柏拉图曾经努力使之在理想的国家中居于至高无上地位的那种理性，而且他仍然认为那种理性是自然界中至高无上的力量。他因此曾经相应地认为理想国家的主要美德是公道、劳动分工和职能专业化，使每个人处于适当位置并“给他以公平对待”，这样就使他能够最高度地发展他的一切才能并最充分地运用这些才能。在《法律篇》谈到的国家中，智慧具体化为法律，也许甚至可以说冻结成为法律；不可能有这种使个人适应国家需要的灵活性，但认为法律规定的条例“总的说来”可能是最合理的。因此，在这样一个国家中的最高美德是节制或自我克制，这指的是一种守法的意向，或一种尊重国家的制度和愿意使自己服从国家的法定权力的精神。

在《法律篇》开端的几卷中，柏拉图相当尖锐地批判了象斯巴达那样一些国家，斯巴达采取居第四位的道德品质——勇敢——作为训练的主要目的，使得它的公民以服从军事上的成就为最高道德。对斯巴达的这一评价显然不如《理想国》中谈到荣誉政体时所估计的那样有利，而且直言不讳地谴责一些国家把从事无益的战争作为目的。国家的目的是要在国内关系和对外关系这两方面都求得和谐，它不如理想的国家中通过职能的专业化所产生的和谐那样完善；而实行这种和谐的最可靠保证是服从法律。因此，《法律篇》中所说的国家是以自我克制或节制为主要美德而建立起来的国家，它是依靠培养服从法律的精神试图达到和谐的。

混合式国家

由此看来，柏拉图需要构想出一种政治结构原则来取得所希望的这种结果，这项原则须能为他晚期的理论发挥象劳动分工和

公民划分为三个阶层的原则在《理想国》中发挥的那种作用。实际上,他的确发现了^①一项原则,这项原则在以后的政治思想史中流传下来,并在许多世纪中为大多数研究政治结构问题的思想家所信奉。这就是“混合式”国家的原则,这项原则的构想是为了通过力量的均势来达到和谐,或者说通过具有不同倾向的各种原则相结合的方式来达到和谐,根据这样一种方式,各种倾向将起到相互制约的作用。这样就由于有了对立的政治力量而导致稳定的局面。这项原则就是若干世纪以后孟德斯鸠重新发现的那著名的三权分立原则的原型,孟德斯鸠认为权力分立是体现在英国宪法中的政治智慧的精髓。就柏拉图而论,人们把《法律篇》中概述的混合式国家说成是君主制的智慧原则和民主制的自由原则的结合。然而,我们不能说他已经完成了他所想到的这种结合,或者甚至不能说他始终信守这种混合式体制的理想。柏拉图的信念毫无希望地在歧途上徘徊,最终他还是回到了早已在《理想国》中发挥的那个比较合意的思想路线上。

然而,他介绍混合式国家的原则并为之辩护所采取的方式方法,却对往后进一步研讨这一理论具有极深远的重大意义。《法律篇》讨论的是实际存在的国家。因之,柏拉图认为,他以往在《理想国》中有意识采用过的不拘泥于形式的逻辑结构或纯理论结构是不合适的。当前的问题涉及到一些国家的兴亡,涉及到这些国家之所以强盛和衰落的原因而不是设想中的原因。因此,在《法律篇》卷三中,柏拉图第一次提出(他曾无数次提出过)要从哲学史的角度出发追溯人类文明的发展过程,表明其各个具有决定意义的阶段,指出其进步和衰退的原因,并通过对整个人类文明的

^① 也许发现混合式国家的不是柏拉图。参阅亚里士多德提到的其他一些关于混合式国家的理论(《政治学》,1265 b 33),它有可能起源于一些更早的作家。然而无论如何《法律篇》是现存的这一理论的最早形式。

分析推断出能使政治稳定的法律；凡是明智的政治家都将奉行这样的法律以控制并指导种种困扰着人类社会的变革。他在使人联想到亚里士多德的一段话中说：人类的生活是由上帝、机会和艺术控制着的，而艺术必须与时机配合。^①的确，柏拉图所说的哲学史是虚构的，其中没有提到作精确的调查研究任何准则。然而，《法律篇》中的这一提法，即研究政治应当和研究文明发展史联系起来，这种方法比《理想国》中主要采取的分析演绎法更有可能取得成果。它形成为研究社会学科传统可靠方法的开端，而特别是成为亚里士多德所采取并使之趋于完善的那种调查研究方式的开端。

柏拉图设想的那种哲学史，其方案并不是非常清楚的，因为它不只含有一个目的，也不只结合一项原则。首先，它利用的无疑是世所公认的希腊人关于文明发展方向的概念，希腊人自己的各种制度就是按照这个方向发展起来的。最初，人们象牧人那样生活在单独的家庭中，没有使用金属的技能，也没有文明生活中的社会差别和种种恶习。柏拉图设想那是一种“自然”时期，在这个时期中人们和平相处，因为雄心勃勃的社会所特有的战争根源尚未出现。在柏拉图时代，这种“自然状态”——后来的政治哲学家们长期信奉的一种神话——已经出现。随着人口数量的不断增加以及农业的发展，于是新的手工劳动技能相继发明，家庭陆续聚集成村庄，而最后出现了政治家，把村庄统一为城邦。亚里士多德在《政治学》的开头几章中，正是运用这种演变过程来划分出城邦在发展文明生活方面所具有的特殊功能。

然而柏拉图至少怀有另外两个目的，一个是多少有点附带性的，而另一个则是和这种混合式政体的出现较密切地联系在一起。既然“愚昧无知是国家灭亡的原因”，他便通过追溯斯巴达覆

^① 《法律篇》709 a—c。

灭的原因——在于其实行压倒一切的军事化体制——而附带地针对斯巴达提出了批评。但他的主要目的是：一方面要表明伴随着君主或僭主政体的那种专制权力如何会成为导致衰亡的原因，象波斯就是一个特别明显的例子，而另一方面要表明雅典实行毫无约束的民主政体如何由于过分自由而使雅典本身遭到毁灭。这两个国家如果能保持原有的节制，使权力同智慧相结合或自由同守法相结合，本来都是可以继续繁荣昌盛的。正是由于两者都走向极端，结果便同归于尽。从这里可以得出构成一个良好的国家所必须根据的原则。如果不是一个君主制国家，那它必须至少含有君主政体的原则，即服从法律的明智而强有力的统治原则。反之亦然，如果不是一个民主制国家，它必须含有民主政体的原则，即群众分享自由和权力的原则，当然也必须服从法律。

我们现在可以把这种论据归纳起来。从历史上来看，人们享有几种公认的行使权力的权利——父母对子女的权利、年高的人对年轻的人的权利、自由人对奴隶的权利、出身高贵的人对出身微贱的人的权利、强者对弱者的权利以及通过抽签选中的统治者对其他公民的权利^①——由于一些人和另外一些人势不两立，于是出现派系斗争。按照柏拉图的看法，行使权力的唯一“自然的”权利当然是明智的人对不那么明智的人行使权力的权利，但这是属于理想的国家的。对于第二等最好的国家来说，问题在于如何选择并结合这些公认的权利，以便实现大体上最守法的统治。这实际上是根据有利的年龄、良好的出身或财产决定人选来实现接近于明智的统治，这些条件也许可以看作是一些不言自明的征象，表明具有优于一般才能的智慧，这是为了保证民主制而对抽签的办法所作的某种让步。柏拉图把这种方式不是很恰当地描述为一种

^① 《法律篇》，690 a—d。参阅亚里士多德的《政治学》，3，12—13 1283 a 第 14 以次所列举的类似权利。

君主制与民主制的混合政体。

为了满足这些具体的要求，在建立一个城邦时显然要注意到政治结构所依靠的一些基本的物质、经济和社会因素，因为柏拉图的混合式国家不仅仅是各种政治力量的平衡。因此柏拉图一开始讨论的是城邦的地理位置和最有利的气候和土壤条件。这里，他再一次提出了那成为哲学史家的政治理论中一个特别受欢迎而又几乎是传统的部分的论点，这个论点，可以在亚里士多德为了概略说明最好的国家作准备的议论中看出它产生的直接影响。^①柏拉图认为城邦的最佳位置不是沿海岸线，因为沿海有外国商业带来的腐败影响，而特别严重的是因为对外贸易意味着海军，而海军意味着支持民主群众的力量。这个观点的形成是基于希腊的历史，而谴责滥用海军力量则是和早先谴责斯巴达的滥用陆军力量一脉相承的。其理想是一个建立在能够自给自足但崎岖不平的土地上的以农业为主的社会，因为这块土地是那些最勤劳而又最有节制的居民的发祥地。这种理想使人回想起十八世纪的许多理论家对瑞士的羡慕，也表明对重商主义和工业主义的同样不信任。柏拉图还认为同人种、同语言、同法律和同宗教是可取的，只要这些因素不致使人们过于重视习惯。

社会制度和政治制度

在一切带有政治性的社会制度中，最重要的是财产的所有制和财产的使用。这曾是柏拉图在《理想国》中的观点（虽然他在《理想国》中设想的国家是把教育置于首要地位），而他在讨论到实际的国家时，这个观点就倍加明确了。他在《法律篇》中毫不隐讳地表示，他仍然认为共产主义是最好的办法，不过这种办法太好了而难以为人性所接受。因此他在两个方面向人性的弱点让步，而让

^① 《政治学》，卷七（按传统的排列顺序）。

私有制和私人家庭继续存在。他仍然保留给妇女以同等教育和让妇女参与军事及其他职务的设想，虽然他不再提妇女担任公职的说法。他承认永久性的一夫一妻制的结合——在极严格的公众监督之下——是合法的婚姻形式。他在退一步承认私有财产制的同时，主张大体上按照斯巴达实行的法规对财产的数量和使用加以最严格的控制。公民的人数固定为5,040，而土地则按同等数目划分进行分配，每个公民分得的土地可以传给后代，但不得分割，也不得转让。土地生产出来的食物须在公共食堂中由大家共同享用。这样，土地这项财产就平均了。土地的耕种应由奴隶或用可能更形象的字眼即农奴来承担，他们以一部分产品的形式缴纳地租。

另一方面，个人拥有的财产可以允许不均等，但数量应受到限制；这就是说，柏拉图所允许的任何公民拥有的个人财产不得超过分得的那块土地的价值四倍。^① 实行这种限制的目的是为了排除在国家中出现贫富过分悬殊的现象；希腊的经验表明，贫富过于悬殊是引起公民争斗的主要原因。然而实际上，个人财产的使用是受到和财产数量同样严格的控制的。公民不得从事工业或贸易，不得拥有船只或商店。所有这些活动既然不能缺少，那就只能由定居的外国人来承担，后者是自由人，但不是公民。国家只发行一种代用货币（也许象斯巴达那样的铁币）；为收取利息而放款是禁止的；甚至不允许持有金子和银子。柏拉图对公民的财产“所有权”施以他所能想到的种种限制，使之完全成为一场巴米塞德的宴会。^②

我们对《法律篇》中叙述的那些社会安排所作的分析表明：柏

① 《法律篇》，744c。

② 《天方夜谭》中王子巴米塞德(Barmecide)伴请一乞丐赴宴，实则不给任何食物，喻口惠而实不至的人。——译者

拉图实际上并未放弃他在《理想国》中作为一切社会的基本原则而提出的劳动分工制。他不过是提出一种新的劳动分工来代替他早先理论中把公民划分为三个等级的做法。这种新的分工适用的范围更广,涉及国家的全部人口,但仍然同样严格。这样,农业就定为专由奴隶来承担,贸易和工业专由不是公民的自由人来承担,而担任一切政治职务则是公民的特权。这也就明显地表明,这一设想正如《理想国》中的设想一样,不是去解决而是置那个根本问题于不顾。问题在于参政;象伯里克利在“丧礼上的演说词”中所说,问题是要找到一种方式,使广大群众既能从事自己的私人事务又能参与公务活动。名义上这是柏拉图所寻求的解决办法,但他得出的结论却是这样一种国家,在这种国家里,径直限定只有一种享有特权的人才有公民资格,只有这些人才有条件能够把他们的私人事务——维持生计的卑贱工作——交给奴隶和外国人去做。而这决不是伯里克利时代的民主精神所主张的观点。《理想国》中提到的阶级划分线不如《法律篇》中提到的具有那样明显的重要性,因为前者是公民之间的划分线,即使柏拉图也不曾非常仔细地思考过这个问题从而得出结论。在《法律篇》中,担负经济生活的这部分人口根本不是由公民组成的,因此国家是径直建立在经济特权的基础之上的。这一点是同样确实无疑的,因为柏拉图所主张的这种特权是为了国家的安全而不是为了财富。

我们无须详述柏拉图建立在他的社会制度之上的政治结构。他提供的几种主要组织机构——市镇会议、政务会和行政官——是在每个希腊城邦都存在着的。应当指出的一点是他试图实现混合结构的想法所采取的方式。他那选择行政官的方式是选举——根据希腊人的意见,这是一种贵族式的方法,而全体公民大会的职责实际上全在于举行这样的选举。行政官组成的最高委员会——柏拉图这时称之为“法律的监护人”而不称为监护人——是一个

37人小组,由包括一次提名的三重投票选举产生,选出300名候选人,第二次投票从这300人中选出100人,最后一次投票从这100人中选出37人。但是选举方法中最有特色的一点是选择360人的政务会的方式。这个方式是赤裸裸地为增加富有者的投票分量而设计的。全体公民按照他们个人财产的多寡划分为四个等级,这一设计是柏拉图从梭伦在雅典实行民主政体以前所创立的政治体制中采纳来的。由于个人财产不得超过分得的那块土地的价值四倍,因此就有四个财产等级,最低一级是由那些个人财产不超过土地价值的人构成,上面一级由个人财产较多但不超过土地价值二倍的人构成,其余两个等级以此类推。可以肯定,最低一级的人数最多,最高一级的人数最少,然而柏拉图对政务会成员名额的分配是每个等级各占四分之一,^①这很象以前波斯体制的做法,把下议院议员选举人名额分配给三个集团,让每个集团缴纳国家税收的三分之一。他为了进一步增加较富裕的公民的投票分量,还提出对放弃投票的人处以罚金的制度,而这一制度是不适用于最低财产等级的。这种财产等级制还由于某些公职只能由一个或几个属于最高阶层的集团的人担任,从而影响到国家的体制。就政务会的情况而言,对民主精神的唯一让步是:选举出来的人数比应就任的席位多一倍,而最后的人选则通过抽签来决定。

颇为令人费解的是,柏拉图竟然会认为这种体制是君主制与民主制的结合,而这个体制的得力部分确实确实是财产等级制。对民主的让步肯定是微不足道的,而且是“因为群众不满”才勉强作出的。此外,至少是亚里士多德就认为,在《法律篇》叙述的体制中根本不存在任何君主制的要素。“它只不过是寡头制和民主制,并倾向于寡头制。”^②的确,柏拉图的意图是要保证使守法的要素

^① 《政治学》,744e; 756b—e; 参阅西塞罗叙述的塞尔维亚宪法在罗马,《理想国》第11卷,第22章,第39—40节。

^② 《政治学》,2, 6; 1266 a b。

居于优势,并保证使人享有与才能相称的平等,但是他的体制的效果是使那些个人财产最多的人居于优势地位。然而他本人说:一个吝啬的人很可能比一个愿为高尚的目的而慷慨解囊的人更富,但他肯定不是一个好人。^①因此,我们不清楚他是否会同意亚里士多德的意见,认为富人一般说来比穷人好;亚里士多德也为自己设想的中产阶级国家采用了财产限制条件。正如我们已经指出的,柏拉图在《政治家》中甚至把没有法律的民主政体的地位置于寡头政体之上,这也是事实。我们是不可能使柏拉图对政体所作的规划和他的意图符合一致的。显然,当他到了要具体规划体制的时候,他发现财产的差别是明显的并可利用的,而道德方面的差别则并非如此。

教育制度和宗教制度

这里无须过多地谈到柏拉图后期的教育计划,在《法律篇》中,教育问题仍然占去了他很大一部分注意力。教育大纲规定的全部课程,如包括音乐和体育等,仍然和《理想国》中所说的非常相近;对文学和艺术要实行极严格的检查制度,这表明他仍然不信任诗人;让妇女受到和男人同等的教育仍然是这项计划的一个重要部分;对全体公民的教育仍然是实行义务制。不同之处主要是他对教育的组织工作给以更多的注意,以及既然整个国家不再完全是一个教育机构,因此他不得不考虑教育体系和政府的其他体系相结合的问题。关于第一点值得注意的是,他这时着手规划出一个由政府管理的学校体系,各校配备有付给薪金的教员,为初等教育和中等教育提供精心制定的训练课程。关于这个体系和国家的关系问题,他使负责管理这些学校的行政官成为一切行政官的首脑。《法律篇》中的教育理论不同于《理想国》中的教育理论,它阐

^① 《法律篇》,743 a—b。

述的是一种教育制度的体系。

在柏拉图关于宗教以及宗教和国家的关系的论述中，出现了一种类似的制度化的倾向。他以前在《理想国》中对宗教只是一提而过，现在对这个问题却表现出大得多的兴趣，这也许是人到老年的一种迹象。《法律篇》卷十中讨论宗教法所作的相当广泛的引伸和探究，虽然以其强烈的说服力而不无精辟动人之处，但肯定是他的天才的最可悲的产物。根据《法律篇》的观点，宗教正如教育那样必须服从国家的管理和监督。因此柏拉图禁止任何种类的私人宗教活动，并规定一切仪式只能在公共的庙堂里举行，而且只可由国家委派的祭司们来领导。他之所以提出这种主张，部分是由于他厌恶某些狂热混乱的宗教仪式（他说歇斯底里的人特别是妇女最喜爱那样的仪式），部分是由于他感到私人的宗教活动使人们放弃对国家的效忠。他对宗教的管理不仅限于仪式，他已变得深信宗教信仰同道德行为密切有关，或者更明确地说，认为某些缺乏宗教信仰的活动肯定具有不道德的倾向。因此他认为必须为宗教制定一种信条，并为国家制定一项反对异端邪说的法律以处罚那些不信奉宗教的人。信条很简单。它禁止的就是无神论；柏拉图把无神论分为三类：否认神的存在，否认神关心人类的行为，以及相信犯罪之后很容易求得神的谅解。对无神论者的惩罚是监禁，在最严重的情况下可判处死刑。这些主张同希腊人的实践是大相径庭的，而且使《法律篇》具有极恶劣影响的是，为宗教迫害第一次提供了有道理的辩护。

《法律篇》结尾时有一篇论述，这篇论述同柏拉图一直追求的目的毫不相容，同他根据这个目的所设计的国家也毫不相容。在最后几页中，他给国家增设了另一个以前几乎没有提到过的机构，这个机构不仅根本无法同国家的其他机构相衔接，而且同设计法律至上的国家这一目的也是矛盾的。柏拉图称这个机构为“夜间

活动政务会”，由 37 位监护人中 10 名年长者、教育总监以及一些按其个人德行特别挑选出来的祭司组成。这个政务会完全不受法律的管辖，而且还授以控制和指导国家一切合法机构的权力。它的成员被认为是具有拯救国家所需的知识；柏拉图最后的结论是：必须首先建立起这个政务会，而后把国家托付给它。很明显，这个“夜间活动政务会”所处的就是《理想国》中的哲学家—国王的地位，而把它纳入《法律篇》乃是公然违反忠于第二等最好国家的行为。但这个政务会并非就是真正的哲学家—国王。由于创立了异端罪和委任一批祭司，“夜间活动政务会”就不免有一种令人厌恶的教权主义味道，由于柏拉图使它的成员具有的知识显然带有宗教性质，便更加强了这种味道。

《理想国》和《法律篇》

如果作为一个整体并联系到后来的发展来考虑柏拉图的政治哲学，那就必须认为《理想国》中的国家理论是作了一个错误的开端。《理想国》为城邦理论提供的是对作为社会基础的最普遍的原则所作的最完善的分析——认为社会的本质是相互交换劳务，在这种交换中，人类的才能将获得同等的发展，从而最后达到使个人得到满足并实现最完美的社会生活。然而，在《理想国》中，这个概念几乎是完全按照苏格拉底的学说加以发挥的，即认为道德是善的知识，而知识是根据精确的数学演绎程序产生的。因此，柏拉图认为统治者和臣民百姓之间的关系是一种有学问的人和无知者之间的关系。这就必然会从国家中排除法律，因为按照柏拉图在这个阶段的思想，在他的知识论中根本没有那种通过经验和习惯逐渐积累起来的智慧存在的余地。然而略去法律就证明自由公民资格的道德观念是虚假的，而这个观念恰恰是城邦的实质所在。

柏拉图后期的哲学为恢复法律在国家中的地位所作的努力在

某种程度上总是半心半意而又缺乏说服力的，他那不能解决问题的妥协使他把后来提出的混合制国家说成不过是第二等最好的国家就表明了这一点。真正的难点在于：这种修正要求完全改变他的哲学结构来为习惯让出重要的位置，并完全改变他的知识论以让位于经验和习俗。然而，正是《法律篇》中对国家的研究提出了需要作这些修正的性质。因为柏拉图在这里转向对实际的制度和法律作真正仔细的分析，并提出把这样的研究工作同历史联系起来。他在《法律篇》中还提出了均衡的原则——权利和利益的相互调节——作为建立法治国家的适当手段。这是认真设法解决城邦存在的问题——使财产代表的利益能够同以人数代表的民主利益相调和，因而远远胜过《理想国》所论述的抽象典型国家。亚里士多德正是从《法律篇》中开篇的理论起步的。他并未抛弃《理想国》中阐述的普遍原则，那些原则为他的社会理论提供了全部资料，但他几乎在一切方面都采纳了《法律篇》中提出的理论线索，并对以经验为根据的和历史上的证据作了更艰苦和更广泛的考查来充实这些线索。此外，亚里士多德在他的哲学的总体系中，设法提供一批前后一致的合乎逻辑的原理来解释并证明他遵循的程序是正确的。

参 考 书 目

- 欧内斯特·巴克：《第四世纪的希腊政治思想和理论》。载《剑桥古代史》，第6卷(1927年版)，第16章。
- 欧内斯特·巴克：《希腊政治理论：柏拉图及其前辈》(*Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*)，第四版，伦敦，1951年版。第6—7章。
- 欧内斯特·博厄斯：《柏拉图传中的事实与传说》(*Fact and Legend in the Biography of Plato*)，载《哲学评论》第57卷(1948年版)，第439页。
- F. M. 康福德：《雅典的哲学派系》载《剑桥古代史》，第6卷(1927年版)，第11章。

- E. B. 英格兰编:《柏拉图的〈法律篇〉》(*The Laws of Plato*), 共两卷。曼彻斯特, 1921年版,《导言》。
- G. C. 费尔特:《柏拉图及其同辈: 第四世纪生活与思想之研究》(*Plato and His Contemporaries: A Study in Fourth-century Life and Thought*), 伦敦, 第二版, 1948年版。
- G. C. 费尔特:《柏拉图的哲学》(*The Philosophy of Plato*), 伦敦, 1949年版, 第4、5章。
- 保罗·弗里德兰德:《柏拉图第一卷导言》(*Plato Vol. I. An Introduction*), 英译者汉斯·迈耶霍夫。纽约, 1958年版。
- 西奥多·冈珀茨:《希腊的思想家: 古代哲学史》(*Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*), 第3卷。英译者 G. G. 贝里。纽约, 1905年版。第五册, 第13、17、20章。
- G. M. A. 格鲁布:《柏拉图的思想》(*Plato's Thought*), 伦敦, 1935年版, 第8章。
- 埃里克·A. 哈夫洛克:《柏拉图导论》(*Preface to Plato*), 剑桥, 马州, 1963年版。
- 沃纳·耶格:《教育: 希腊文明之理想》(*Paideia: The Ideals of Greek Culture*), 英译者吉尔伯特·海特。共三卷。第二版。纽约, 1939—1945年出版, 第4册。
- H. W. B. 约瑟夫:《古代和现代哲学论文集》(*Essays in Ancient and Modern Philosophy*), 牛津, 1935年版, 第1—5章。
- H. W. B. 约瑟夫:《柏拉图〈理想国〉中的知识和善》(*Knowledge and the Good in Plato's Republic*), 伦敦, 1948年版。
- 亚历山大·科伊尔:《发现柏拉图》(*Discovering Plato*), 英译者利奥诺拉·C. 罗森费尔德, 纽约, 1945年版。
- 罗纳德·B. 莱文森:《为柏拉图辩护》(*In Defence of Plato*), 剑桥, 马州。1953年版。
- 格伦·R. 莫罗:《柏拉图书信研究》(*Studies in the Platonic Epistles*), 伊利诺州语言与文学研究中心。厄伯纳三区, 1935年版。
- 格伦·R. 莫罗:《柏拉图和自然法》, 载《政治理论论文集》, 米尔顿·R. 康维茨和阿瑟·E. 墨菲合编。伊色卡, 纽约州, 1948年版。
- 格伦·R. 莫罗:《柏拉图的克里特城邦: 对〈法律篇〉的历史阐释》(*Plato's*

Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws), 普林斯顿, 新泽西州, 1960年版。

N. R. 墨菲:《对柏拉图〈理想国〉的阐释》(*The Interpretation of Plato's "Republic"*), 牛津, 1951年版。

K. R. 波珀:《开放社会及其敌人》(*The Open Society and its Enemies*), 修订版。普林斯顿, 新泽西州。1950年版, 第一部分。

保罗·肖里:《柏拉图说了些什么》(*What Plato Said*), 芝加哥, 1933年版。

吉尔伯特·赖尔:《柏拉图的进展》(*Plato's Progress*), 剑桥, 1966年版。

A. E. 泰勒:《柏拉图:其人及其著作》(*Plato: The Man and His Work*), 第六版。纽约, 1949年版。

托马斯·兰登·索尔森:《柏拉图:极权还是民主?》(*Plato: Totalitarian or Democrat?*), 鹦哥林崖, 1963年版。

第六章 亚里士多德: 政治理想

大约就在戴昂要求柏拉图作冒险尝试去叙拉古教育年轻的迪奥尼修斯并改进叙拉古政治的时候，柏拉图这位最杰出的学生进了学园。亚里士多德不是雅典人，而是色雷斯的斯塔格拉人，公元前 384 年在那里出生。他的父亲是一位医生，曾在马其顿王国宫廷担任御医；亚里士多德的作品表现出对生物学的研究有浓厚兴趣，这很可能部分由于他父亲是医生的缘故。亚里士多德向往柏拉图学园，大概首先因为那是在希腊从事高级研究工作的最理想的地方。他入园后，在柏拉图去世以前一直是那所学园的成员——前后达二十年之久，并对柏拉图的教导留下了不可磨灭的印象。他后来的哲学著作每一页都有证据表明这一点。亚里士多德在柏拉图于公元前 347 年去世后离开雅典，在尔后的十二年中从事过多种工作。他独立写作的第一阶段便是在这段时期。公元前 343 年，他任马其顿青年王子亚历山大的教师，但是人们在他的政治著作中找不到他和马其顿的关系对他的思想有任何影响。他似乎缺乏必要的想象力，因而看不出亚历山大征服东方的那种巨大变革的重要意义，征服东方的结果使希腊文化和东方文化汇合起来。采取这样一种文化政策同他教过这位王家学生的全部政治学是直接相反的。公元前 335 年，亚里士多德在雅典开办了他自己的学园，这是四个著名的哲学学园中的第二个，他的大部分著作是在此后的十二年中写成的，虽然其中有些作品很可能在前一段时期就已开始动笔。亚里士多德为躲避亚历山大死后发生的反马其顿骚乱而离开了雅典，于公元前 322 年死于埃维

亚^①；那是在他那位伟大的学生去世一年之后。^②

新政治学

亚里士多德的著作提出了一个与柏拉图的《对话录》截然不同的问题。他现存的全部著作，且不说早期通俗作品的那些断简残篇，大都不是完整的准备好供发表的集子。它们是他在教学中使用的教材，虽然其中一些重要部分很可能是在吕克昂学园开办以前写就的。实际上，直到他死后四百年那些作品才出版成现在这样的形式，但版权仍归该学园所有，而且无疑还继续为后来的教师们所使用。看来亚里士多德在担任吕克昂学园园长的十二年生活中，大部分时间很可能是用于指导并和他的学生共同从事许多广泛的研究项目，例如对希腊一百五十八个城邦的宪法史所作的著名的调查研究，其中的《雅典宪法》（1891年发现）是迄今保全下来的唯一例证。这些研究工作（对宪法的研究只是其中的一项）主要是在历史方面而非哲学方面；它们是真正实验主义的研究，而且亚里士多德还不时根据研究所得来增补他在开办学园时已经写好的著作。

因此，我们不能把称为《政治学》的这部著名的政治论著看作是一部成品，如果当初亚里士多德是为一般公众写作的话，他是会连续不断地写成一部完整的作品。实际上人们一直怀疑这部著作未必是亚里士多德本人把它编排成现有的这种形式，或者说未必不是他的编辑人员把好几部手稿汇编而成的。^③ 这些疑点是明摆着的，任何细心的读者都几乎不会觉察不到，但是要解决这些疑

① 希腊东部的一个海岛。——译者

② 亚历山大大帝死于公元前323年。——译者

③ 关于这方面的意见，例如，欧内斯特·巴克[《柏拉图和亚里士多德的政治思想》(*Political Thought of Plato and Aristotle*), 1906年版, 第259页]认为,《政治学》是由三套截然不同的讲稿笔记组合而成的,而W. D. 罗斯则称它是一种“五篇单独的论文的合成本”。

点则是另一回事情了。后来一些编辑试图使这部著作更有条理，曾把其中各卷的顺序加以更动，但不论如何重新编排原文都不可能使《政治学》成为一部统一的完整的作品。^①例如卷七，亚里士多德在该卷中论述建设理想国家的问题，显然应接在卷三之后，而卷四、卷五和卷六讨论的是现实的国家而非理想的国家，它们本身形成一个单元。由于这个原因，通常把卷七和卷八排在卷三之后，而把卷四至卷六放在最后；然而在卷三临近结尾时对君主政体的讨论同卷四中对寡头政体和民主政体的讨论却有着联系。就原文的本身而言，不论按什么顺序，读起来都有不少困难。可能罗斯是对的，他说：读者不妨就按它传统的顺序读下去就是了。

迄今为止，人们为说明《政治学》而提出的种种假设中以温纳·耶格的说法最为恰当^②，虽然耶格的假设并未得到证实，但至少对亚里士多德的政治哲学的发展提供了一种合乎情理的设想。根据耶格的看法，《政治学》现有的形式确系亚里士多德编排的，而非出自某一编辑之手。但其全文的写作属于两个阶段，因此可分为两个主要的层次。首先，它探讨的是理想国家，并涉及到以往关于理想国家的理论。这部分包括卷二、卷三以及卷七和卷八；卷二是对早期的理论作历史的研究，而特别着重的是对柏拉图的批判；卷三是研究国家的性质以及公民的权利和义务，但其目的是想以此作为开端来阐述关于理想国家的理论；卷七和卷八是论理想国家的建设。耶格确定这四卷的写作年代是在亚里士多德于柏拉图去世后离开雅典之后不久。其次，组成卷四、卷五和卷六的是对现实国家的研究，主要是研究民主制国家和寡头制国家以及它们衰落的原因和使它们能够安定的最好方法。耶格确定这部分的写作年代

^① 这里提到的各卷的编号是指手稿的顺序；曾经作过许多次探讨，结果除第一卷至第三卷外，其他的编号都极不明确。在“Immisch's Teubner text”第七页有一表，列出各主要版本中采用的编号顺序。

^② 理查德·鲁宾逊翻译的《亚里士多德》，(1923)英译本，1934年版，第10章。

是在创办吕克昂学园以后，^①认为它表明亚里士多德在研究一百五十八部宪法期间或其后又回过头来研究政治哲学。卷四、卷五和卷六是亚里士多德插到原有的草稿中去的，结果把这部论理想国家的著作扩大为一部政治学概论。最后，耶格认为卷一是作为这部扩大了了的论著的一篇总的序论在所有各卷之后写成的，尽管是仓促地而且不完整地把它同卷二连接了起来。因此，根据耶格的想法，亚里士多德是打算使《政治学》成为一部专论，但始终未经改写，如果经过改写，就必然会使得前后经十五年之久写成的各个部分汇集成统一得很好的形式。

如果这种假设是正确的，那么《政治学》就代表了亚里士多德思想的两个阶段，这两个阶段，以他为了摆脱柏拉图的影响，或者也许可以更恰当地说，以形成他自己独特的思想方式和调查研究方式所走过的路程而著称。起初，他仍然认为政治哲学是特别根据《政治家》和《法律篇》中已经规定的方式来建设一个理想的国家。柏拉图对这个问题的主要是道德观的影响仍然居于支配地位；好人和好公民完全是一回事，或者无论如何他们应是如此，而国家的目的则是创造合乎最高道德规范的人类。我们不能设想亚里士多德是有意识地摈弃了这种观点，因为关于理想国家的论述仍然是《政治学》的一个重要组成部分。然而在创办吕克昂之后不太久的某一时期，他开始在广泛得多的范围内构想一门科学或政治艺术。这门新科学应具有普遍性；就是说，它不仅应该探讨理想的政府形式而且也应该研究现实的政府形式，它应当讲授以任何可取的方式来治理和组织任何种类国家的艺术。因此，这门新的具有普遍性的政治科学不仅是实验性的和叙述性的，而且在某些方面甚至与任何道德目的无关，因为一个政治家可能需要擅长

^① 关于对耶格的假设的评论，可阅欧内斯特·巴克的《政治学》(Politics)英译本(1948年版)，序言部分第二段第四节，第41—46页。

于治理即使是一个坏的国家。根据这个新的观念，整个政治科学包括两方面的知识，一方面是关于相对的和绝对的政治美德，另一方面是关于也许为了次等的或甚至是不道德的目的而使用的政治技巧。这种扩大了范围的政治哲学的定义，是亚里士多德的最有特色的概念。

因此叙述亚里士多德的政治理论可以便利地分为两个部分。第一部分源于卷二、卷三、卷七和卷八。在这一部分里要考虑的问题是：在他最初打算创立一门独立的哲学时，特别是他在这方面有一些我们可以觉察到的想法，预示他要跨出使他大大超越柏拉图的决定性的一步时，他的思想同柏拉图的思想的关系。第二部分源于卷四、卷五和卷六，在这一部分里，要考虑的问题是：他最终对各种政体的一些想法，他对政治组织和政治变革背后的各种社会力量的概念，以及他叙述的政治家所必须运用的方法。最后，在卷一的开头几章里，他对他和柏拉图两人都曾经探讨过的那个重大的哲学问题，即把自然同表象或习俗区别开来的问题作了定论，并提出了对自然的观念，这是他最成熟的政治思考的结果。

各种统治

亚里士多德按照他在论述其他学科的著作中一向遵循的习惯，在论理想国家的这部分著作中一开始也概括地评述了以往其他作家关于这个题目的论著。这方面使我们最感兴趣的是他对柏拉图的批判，因为我们总希望能够找到一种线索，去了解他明确意识到的他本人和他的老师之间的分歧。可是，结果颇为令人失望。就《理想国》而论，他着重的是反对废除私有财产制和家庭。这些反对意见早已提到过了，无须再作什么补充。另一方面，他对《法律篇》的批判是很难解释清楚的。批判涉及的主要是一些细节问题，而且有时是出奇地缺乏准确性。鉴于下述情况尤其使人感到

惊讶：他在论及建设理想的国家时讨论到的每一个题目几乎都是由《法律篇》提出的，而且在一些细节上论点（甚至措词）有很多雷同之处。^①显然在写作这一段时，他认为不值得花费精力对《法律篇》进行分析并说出他对它的各项原则的不同意见。他的批判的语气表明，这可能就是造成上述情况的原因。很明显，对于柏拉图的政治著作以及也许包括哲学在内，他大体上认为都是非常卓越的和具有启发性的，但过于激进和臆断。他说，这些作品绝非老生常谈，而是往往具有独到见解。然而他思想中存在的疑问似乎是：它们可靠吗？在一段确具幽默意味的话中大致说明了他之所以持不同意见的原因，这段话概括出亚里士多德和他的老师之间气质上的根本差别：

让我们记住，我们不应无视历代积累的经验；这些事物经过许多年，如果它们真有价值，那就一定不会长期埋没；因为几乎一切事情都已查明，尽管有时未对它们加以整理；另外一些情况则是人们不愿利用他们所拥有的知识。^②

总而言之，如果说亚里士多德的才能在独创性方面略逊一筹的话，他却是更有理智的。他认为理论脱离通常的经验过远就很可能在什么地方产生谬误，即使它在逻辑上无懈可击。

在《政治学》讨论理想国家的各个部分中，都可明显地看出柏拉图和亚里士多德之间存在的一个根本分歧：亚里士多德所指的理想国家实际上是柏拉图的第二等最好的国家。上面提到亚里士多德反对共产主义，表明他即使作为一种理想也从未接受过《理想国》中所设想的理想国家。他的理想始终是法律统治而绝非专制统治，即使是哲学家—国王的开明专制也罢。因此，亚里士多德

① 欧内斯特·巴克的《希腊政治理论，柏拉图和他的前辈们》（*Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*），1925年版，第380页，列有一张相当详细的对照表。

② 《政治学》，2, 5, 1264 a 1 以次（乔伊特译本）。

一开始接受的就是《法律篇》的观点，即在任何好的国家里，最高统治者必然是法律而不是任何个人，且不论此人是谁。他接受这个观点不是作为对人类品德缺点的一个让步，而是作为好政府的固有部分，因而乃是理想国家的特征。合乎法治的统治者同他的臣民的关系在性质上不同于任何别种从属关系，因为这种关系同双方保持自由人的身份是一致的，因此这种关系要求在双方之间有一定程度的道德上平等或本质上相似之处，尽管他们之间无疑必然存在着差别。

亚里士多德认为不同种类的统治之间的区别极为重要，因此他一再反复论述这个问题，而最早引起他的兴趣的显然就是这个问题。^①合乎法治的统治者对他的臣民行使的权力完全不同于一个主人对他的奴隶所行使的权力，因为据统治者看来奴隶具有不同的性格，他们是低劣的人种，出身下贱，没有管理自己的能力。的确，亚里士多德也承认事实往往并非如此，但无论如何这种说法是据以为奴隶制辩护的理论。因此，奴隶是主人的活的工具，使用时须给以仁慈的对待，但其使用仍然是为了主人的利益。政治权力也不同于一个男子汉对他的妻子和儿女行使的权力，尽管行使后一种权力不仅是为了作父亲的利益也是为了家属的利益。亚里士多德认为柏拉图未能区别家长权力和政治权力是严重错误之一，因为这导致柏拉图在《政治家》中断言国家不过是扩大了的家庭。儿童不是成年人，而且即使他受到的管教是为了他本身的利益，但他必竟不是处于平等的地位。至于妻子，情况就不这样明确了，但亚里士多德显然认为妇女在性格方面和男人大不一样（虽然不一定不如男人），以致不能处于和男人所特有的平等地位，而只有这

^① 参阅《政治学》3, 6; 在 1278 b 31 中，他提到他早期流行的对话录，而仅仅在前面不到几行的 1278 b 18 中，他提到卷一中关于家长权力的讨论，两者所论显然就是这同一主题。

种平等地位才允许有政治关系。因此，理想的国家如果实行的不是民主政体，至少也得含有民主的要素。理想的国家是“一个人人平等的社会，目的在于实现可能最好的生活”^①，如果它的成员之间的差异大到使他们不再具有同样的“美德”，那么，理想的国家就不再是法治的社会或名符其实的政治社会了。

法律的统治

国家的法治也同由最好的人来统治抑或由最好的法律来统治二者孰优的问题密切相关。既然一个考虑到其人民的利益的政府也就是根据法律行事的政府，因之亚里士多德同意以法律至上作为好国家的标志，而不仅仅是出于不得已。他赞同这一见解的理由是：柏拉图在《政治家》中提出由法律统治并须由明智的统治者轮流统治是错误的。即使最明智的统治者也不能置法律于不顾，因为法律具有一种不受个人情感影响的品质，这种品质是不论多么贤明的人也是难以企及的。法律是“不受主观愿望影响的理性”，^②因此柏拉图习惯于把政治比作医术是错误的。政治关系，如果允许有自由的话，就必须是这样一种关系，即臣民并非全部放弃其判断和责任，而这一点只有在统治者和被统治者双方都具有一种法定的地方时才有可能实现。“不动感情的”法律权力并非要代替行政长官，而是使行政长官的权力具有一种非其他方法所能提供的道德品质。法治同臣民的尊严是一致的，而个人的或专制的统治则不然。亚里士多德常说：合乎法律的统治者是对自愿的臣民实行统治；他根据臣民的同意实行统治，因而与独裁者的统治截然不同。亚里士多德特意指出的道德品质的精确含义为何，正如现代理论所说的被治者的同意一样难以捉摸，但谁也不能怀疑其

① 《政治学》，7，8；1328 a 36。

② 《政治学》，3，16；1287 a 32。

真实性。

亚里士多德所理解的法治一词具有三项要素：第一，它是为了公众的利益或普遍的利益而实行的统治，以区别于为某一个阶级的利益或个人的利益的宗派统治或专横统治。第二，它是守法的统治，即统治的实施须根据普遍的法规而不是根据专断的命令，而且也含有这样一个比较不那么明确的观念，即统治不应轻视法律所确认的惯例和常规。第三，法治意味着对自愿的臣民的统治，以区别于仅仅靠武力支持的专制统治。亚里士多德虽然明确提到法治的这三种特性，但并未对之作系统的考察，以查明是否这三种特性可包括一切以及它们之间的相互关系如何。他意识到一种统治可能缺少这些特性之一而具备其余的特性；例如，一位僭主可能行动专制，然而却是为了公众的利益，或者一个守法的政府却可能不公正地偏袒一个阶级。但亚里士多德始终没有实实在在地给法治下过定义。

亚里士多德如此强调法治是认真接受《法律篇》中提出的这一主张的结果，即不能把法律看作是一种权宜之计，而应看作是有道德的和文明的生活的一个不可缺少的条件。他在《政治学》的开篇显然写下了柏拉图的一句名言：“人在达到完美境界时，是最优秀的动物，然而一旦离开了法律和正义，他就是最恶劣的动物。”^①但这种法律观是站不住脚的，除非首先假定通过经验的积累而具有逐渐增长起来的智慧，而且这种不断积累的社会才智能体现为法律和惯例。这一点具有十分重要的哲学意义，因为如果智慧和知识是学者们特有的优点，那么一个普通人的经验使他得到的不过是不可靠的意见，而柏拉图的推理也就无可非议了。从相反的角度来考虑，如果柏拉图的哲学由于忽视历代的经验而是错误的，那么经验就必须是代表知识的真正发展，尽管这种发展本身的表现

^① 《政治学》，1, 2; 1253 a 31 以次。参阅《法律篇》，874e。

形式是惯例而非科学，尽管这种发展是产生于常识而非学习。必须承认舆论不仅是一种不可避免的力量，而且，可以说是判断政治活动的一项合理标准。

亚里士多德说：在制定法律方面，可以证明人们的集体智慧比即使是最聪明的立法者的智慧更为优越。他联系到对人民群众大会的政治能力的讨论更进一步发展了这一论据。聚在一起的人们以简单的方式相互补充，结果一个人了解一个问题的一部分而另一个人了解另一部分，他们在一起便能解决整个问题。他提出这样一种说法（也许不是十分明确）来阐明这一点：鉴赏艺术品，从长远来看群众的眼力是可靠的，而专家们往往当场出丑。同这一看法大致相当的是：他显然认为习惯法相形之下优于成文法。他甚至准备承认，如果存废问题只涉及成文法的话，那么柏拉图的废除法律的设想就可能有所可取之处。不过他明确地认为，最明智的统治者的知识也可能优于习惯法。于是，亚里士多德打破了自然和常规之间的那种严格的区别，以及苏格拉底和柏拉图根据这一区别所坚持的唯理论或理性主义。一个好国家里的政治家，他的理性不能脱离在他统治的那个社会中体现为法律和习俗的理性。

与此同时，亚里士多德的政治理想同柏拉图竖立一个道德目的作为国家的主要目标是一致的。他在这一点上始终没有改变过他的见解，即使在后来他扩大了他的政治哲学的定义，把为那些参与远非理想的统治的政治家们规定的一种实用手册也包括了进去。国家的真正目的应当包括提高其公民的道德，因为国家应当是一个人们生活在一起以实现可能达到的最美好的生活的共同体。这就是国家的“概念”或含义；亚里士多德最后打算下的定义是根据他的这个信念，即只有国家才是“自足的”，意在指出只有国家才能提供一切条件，使最高形式的道德在这些条件的范围内得以实现。和柏拉图一样，亚里士多德也把他的理想限于城邦，在这

种较小的和亲密的集体中，国家生活就是公民的社会生活，它和家庭的利益、宗教的利益以及个人友好交往的利益是一致的。即使在他对一些实际国家所作的考察中，也未得出任何结论表明他在论及腓力^①和亚历山大的业绩时，使他能够从中理解到马其顿征服希腊和东方的政治意义。在他看来，城邦虽然在政治上失败了，但仍不失为理想国家的典范。

因此，亚里士多德关于政治理想的理论是建立在由于他和柏拉图的联盟而早已明确占领的阵地之上的。这是他采纳并认真对待《政治家》和《法律篇》研讨的理论中所包含的主要成分的结果，他只是为了使柏拉图的理论明确并前后一致而作了一些必要的更改。这一点联系到柏拉图晚期理论所具有的特色来看尤为突出，即必须把法律看作是国家的不可缺少的一部分。既然如此，那就有必要考虑到使得其所以如此的人性本身的状况。必须承认法律含有真正的智慧，因而必须考虑到由这种智慧积累而成的社会习俗。而且，必须把那些使得法律成为不可或缺的要素的种种道德要求作为国家道德观念的一个部分具体地体现出来。因此，真正的政治统治必须包括诸如服从法律以及臣民方面的自由和同意等因素。这些并非构成第二等最好国家的因素，而是构成理想国家本身的因素。

至于亚里士多德的理想国家，对其本身则无须作太多的叙述。实际上他从未公开宣称过他的目的是要设计一种理想的国家，读者会感觉到这项工作的确并不怎么合他的胃口。他所做的是要写一部论国家的理想而非理想的国家的著作。在《政治学》卷七和卷八中着手对理想国家所作的概略论述显然始终没有完成，这部分论述具有重要的意义，特别是如果可以正确地假定这两卷是属于《政治学》的早期的草稿的话。美好的生活要求具备物质和精神两

^① 指马其顿国王腓力二世(公元前382—336)，即亚历山大之父。——译者

方面的条件，而亚里士多德正是在这些条件上投入了他的全部注意力。所有这些条件都源自《法律篇》。它们包括关于人口在数量和性质两方面均属必要的一些具体要求，领土的大小、自然条件和位置应极其适当。亚里士多德并非在各方面都和柏拉图意见一致。例如，他显然比较更倾向于主张领土的位置应当临海或靠近海边，但这类分歧都是些细节问题，而所有有关的条件大都是柏拉图曾经提过的。除了美好生活的物质条件以外，亚里士多德也和柏拉图一样认为造就公民的最重要力量是义务教育制。可以料想到，亚里士多德在他的教育概论中不同于柏拉图的是，他对培养良好的习惯给以更重要的地位。因此他在自然和理性之间加上习惯，形成使人具有道德的三项因素。鉴于习惯法在一个守法的国家里必然具有的重要性，作这样一种改变是必要的。亚里士多德的论述全部在于阐明文科教育，并表明更甚于柏拉图的是实际上轻视实用的技术科目。他的论述中明显缺乏的是曾经成为《理想国》中一个极其重要部分的关于高等教育的设想——这一省略当然可能是由于这部著作没有完成的缘故。财产归私人所有，但须用于公共事业。土地由奴隶耕种，工匠也不属于公民范畴，理由是全部时间用于体力劳动的人不可能具有美德。

理想和现实的冲突

就以上概述的亚里士多德的政治理想而言，始终没有提出如果把这些理想同城邦的实际制度和政治实践联系起来就会遇到的脱离实际的和难以解决的问题。亚里士多德的理想本身几乎和柏拉图的理想一样是推理性的，而且显然是在对早期理论的缺点进行辩证分析之后形成的。然而很明显的是，理想脱离实际和脱离国家统治所实际追求的目的，这个缺点亚里士多德要比柏拉图严重得多。柏拉图从未说过一种理想必须在实践中体现出来才算正

确，他也从未承认过习惯一定具有象亚里士多德的理论所限定的那种智慧。如果遇到事实和理想的真理不一致，柏拉图就象数学家或神秘主义者那样，总是说：事实太糟了。亚里士多德非常重视常识和历代的智慧，绝不可能如此激进。他也许是一个改良主义者，但决不是革命者。他的整个思想必然是倾向于这一看法，即理想虽然可以被认为是一种有生力量，但毕竟是属于现实事物范围内而不是完全违反现实事物的力量。可以这么说，习惯所固有的智慧必然是一种指导原则，它利用现实事物所含有的可塑性来改造现实事物，使之逐步提高到较完善的形态。这就是亚里士多德通过思考社会学和生物学两方面的问题而最后推论出的对自然的观点。

亚里士多德在这个问题上，即使在他的著作中写到论理想国家的这一部分时，也绝未采取和平共处的态度，这一点在内容复杂的卷三中大书特书地表现了出来，在卷三中讨论了整部著作的这个十分重要的问题。这一卷的结尾部分表明，该卷是作为论述理想国家的导言而撰写的。然而卷七和卷八却表明，亚里士多德发现论述理想国家的这一方案极不令人满意，因此他未再继续予以完成，至于对最初的草稿所作的增补则并非继续论述理想国家，而是把卷四和卷六插了进去。这两卷的论题和语调显然是现实主义的，但发挥了卷三中开始的思想路线。我们可以有把握地断定：随着亚里士多德的年事日增，建立理想国家的问题和他的思想方式越来越不相谋了，而且他最后发现卷三作为导言所要说明的调查研究工作并非是他原来打算要从事的。我们的这个论断只须阅读一下卷三本身就可得到证明。卷三的内容之所以复杂，至少部分原因是由于在亚里士多德的思想里认为，作为论述理想国家的导言必须涉及到对当时存在的各类国家的相当广泛的研究。他显然对研究实际经验往往比研究他自己拟定的论题更感兴趣。总而言

之，有一些正确的理由促使亚里士多德把卷四至卷六插在卷三之后，尽管最初促使他去撰写卷三的可能并不是这些理由。他的写作计划的发展超出了原来的范围，但却是从一开始就表现出来的兴趣发展起来的。

亚里士多德遇到一般性的困难是不难看出来的。他直接得之于柏拉图的政治理想，认为城邦和公民是两个密切相互关联的名词。这足以说明他在卷三一开始就提出的三个问题：国家是什么？公民指的是谁？一个好人的美德是否就是一个好公民的美德？国家是人们为了实现最合乎道德的生活而联合起来的集体。一群人共同生活所采取的生活方式取决于他们是什么样的人以及他打算实现什么样的目的，而反过来国家的目的将决定谁可以成为它的成员以及成员个人可以过什么样的生活。按照这种观点，国家的体制象亚里士多德所说乃是一种对公民的安排，或者象他在别的著作里说的是一种生活，而统治的形式是国家打算实现的那种生活的表现。国家的道德性质不仅支配着而且可以说完全笼罩着它的政治性质和法律性质。

亚里士多德据此断定：一个国家能存在多久完全在于它的统治形式能维持多久，因为统治形式的改变意味着体制的改变或作为基础的全体公民试图实现的“那种生活”的改变。法律、体制、国家、统治形式这一切总是结合在一起的，因为就道德观点而言，它们都同促使人们联合起来的目的有同等的关系。

如果目的只是在于系统地阐述一种理想的国家，这倒不是不可克服的困难。因为这样一个国家是由可能实现的最高级的生活占居支配地位的，而柏拉图至少曾提出过一种说法，认为只要了解善的理念就能说明什么是最高级的生活。但是首先要得出善的理念，而后运用这个理念作为批判和评价现实生活和现实国家的标准，这正是使亚里士多德感到绝望的关键所在。另一方面，如果首

先从观察和叙述现实国家着手，那显然就不能不得出种种差别。正如亚里士多德指出的，除非在一个理想的国家里，好人和好公民是不可能完全相等的。因为除非那个国家的各项目的是尽可能好的目的，否则实现这些目的就会要求它的公民过一种低于尽可能好的生活。在现实的国家里，必然存在着具有不同“品德”的不同的公民。同样，当亚里士多德确定公民是一个有资格参加公民大会并担任陪审团成员的人时——这是根据雅典的实践所下的定义——他不得不立即指出这个定义除民主国家外不适用于任何其他政体的国家。还有，当他断言国家的变革即其统治形式的变革时，他不得不加上这样一条：新国家不能以改朝换代为理由而拒不承认以前的国家所欠的债务和承担的义务。在实践中必然会出现差别。一种体制不仅仅是公民的一种生活方式，而且也是官员们执行公务的一种组织形式，因此不能把体制的各种政治形态径直和它的道德目的等同起来。只须想想这些复杂情况就能感觉到，要设计一个理想的国家作为一切国家的标准是很困难的。

当亚里士多德进而谈到统治形式的分类时，显然有一种类似的复杂感。他在这个问题上采纳了柏拉图在《政治家》中已经使用过的六重分类法。凡是合法的统治都是为全体公民谋利益的，而专制的统治则只为统治阶级谋利益，他根据这个原则将两者区分开之后，再按传统的三重分类法加以划分，于是得出六类，即三类正确的（合法的）国家——君主制、贵族制和有节制的民主制（政体）——以及三类反常的（或专制的）国家——僭主制、寡头制和极端民主制或称暴民统治。柏拉图的说法和亚里士多德的说法之间的唯一区别——这一区别似乎并不重要——在于前者把正确的国家说成是守法的而后者则把它们说成是为全民谋利益的。鉴于亚里士多德对合法统治包含的意义所作的分析，他必定认为这两种说法所指的差不多是一回事。然而，他在完成这种六重分类之后

就立即指出，这种分类法存在着一些严重的缺陷。其中第一个就是：根据统治者的人数所作的一般性分类是肤浅的，除非是偶然的巧合，它并不能表明使用这一分类法的人的用意。一般人都认为寡头制指的是富人的统治，正如民主制指的是穷人的统治。的确，穷人很多而富人很少，但统治者人数的多寡并不能说明这两类国家的性质。问题的实质是对于取得权力有两种截然不同的主张，一种是根据财产的权利，另一种是根据多数人的福利。

彼此冲突的权力要求

亚里士多德对拘泥于形式的分类法所作的这一改正使他大大前进了一步，因为这一改正提出了如下的问题：对取得国家权力的合理要求是什么？如果这种要求不止一个，那又如何加以调节，使得所有的要求都能照顾到呢？正如人们所说，柏拉图早已提到过类似的问题。^①应当指出，这些问题实际上和理想的国家无关，而柏拉图也未说过它们有关，但和一些现实的国家的相对的优缺点有关，和同一个国家的不同阶级提出的相对的权力要求有关。也许可以说，智慧和道德拥有绝对的权利提出权力要求；至少柏拉图曾经认为如此，而亚里士多德却并未予以否定。但这个观点是学究式的。这里发生的争论不是关于一个普遍的道德原则问题，而是关于在实践中如何实现这一原则的方式问题。亚里士多德说，人人都会承认国家应当尽可能实现最大限度的正义，并承认正义就是某种平等。但平等是否象民主主义者所设想的，意味着每个人都只应被看作是一个人，而谁也不应该被看作具有超过一个人的分量呢？或者是否象寡头主义者所认为的，平等意味着一个拥有大量财产利益以及也许还具有优越的社会地位和受过良好教育的人，应被看作是具有超过一个人的分量呢？即使统治权应当由

^① 《法律篇》，690a 以次。

有智慧而又有道德的统治者掌握，那么为了获得智慧和道德或至少是它们的最佳近似物，你又必须把权力交给何处呢？

当问题如此提出时，亚里士多德立即察觉到相应的问题需要作相应的答复。他毫不费力地证明：财富根本没有要求享有权力的绝对道德权利，因为国家不象诡辩学家莱科夫朗所说的那样是一个贸易公司或一项契约。同样容易证明的是：把每个人都视为同等的一员至多不过是一种合适的假设。但另一方面，是否能说财产就不含有任何权利呢？亚里士多德深信，柏拉图对这个问题的肯定已证明是个大错，因而指出：无论如何，从事掠夺的民主政体绝不比从事剥削的寡头政体更诚实。财产具有道德方面的影响，因此，财产很重要，而且不能完全被排除在任何一个讲求实际的人所描绘的美景之外。良好的出身、良好的教育、良好的社交关系、悠闲的生活等因素都在某种程度上和财富连在一起，对于要求发挥政治影响来说这些因素是不可勿略的。民主主义者为了他的权力要求也会相应地说出某些理由的。在估计政治影响时，受到影响的人数多少肯定是一个在道德上需要考虑的问题，此外，亚里士多德还深信，严肃认真的舆论往往是正确的，而自认为明智的人往往是错误的。亚里士多德这番议论最后得出的结果是：对于可能提出的每一种权力要求的主张都有种种反对意见，而所有这些通常的主张也各有一定的理由。我们很难看出这个结论究竟如何能以推进建立一个理想的国家，但看来也很明显的是，亚里士多德运用了无与伦比的常识来探讨政治道德方面一个长期存在的争论。事实上，对民主政体和寡头政体的相互冲突的权力要求所作的这番考查，促使亚里士多德以后放弃了对理想国家的追求，转而研究大多数国家可能达到的最好统治形式这个较为朴实的问题。

任何阶级都没有要求取得权力的绝对权利，这个结论加强了法律必须是至高无上的原则，因为法律具有的非个人的权威比人

们自称能达到的更加不受情感的支配。但是亚里士多德承认：即使这个他最执着的信念也不能十分绝对的加以坚持。由于法律是和国家的体制相对而言的，因此一个坏国家实行的很可能是坏的法律。这样看来，守法本身对行善只能起到相对的保证作用，它虽比暴力或个人权力要好一些，但完全可能是件坏事。一个好国家必须根据法律实行统治，但这跟说根据法律统治的国家就是好国家并不是一码事。

亚里士多德显然认为只有君主制国家和贵族制国家庶几可以被看作是理想的国家。他对贵族制国家谈得不多，但比较详细地论述了君主制国家。正是对想象中的理想国家所作的这番论述再清楚不过地表明他不得不尽可能少谈这个主题，而且这番论述同卷四中再次对民主制国家和寡头制国家所作的相当实际的论述有着极其明确的联系。如果假定能够找到一位明智而有道德的国王，那么，从理论上说，君主制应当是最好的统治形式。这样，柏拉图所说的哲学家—国王就最接近于拥有取得权力的绝对权利。但是，这样一来，他就会成为人们中间的一尊神。让其他的人去为一位尘世间的神制定法律是荒谬的，而要放逐他又不十分合理。唯一的选择就是让他统治。然而，亚里士多德并不完全肯定这样一个人应拥有不可取消的统治权利。他既然对同一个国家的公民之间必须具有的平等赋予那么重大的意义，因此他怀疑是否对一个即使具备完美道德的人可以另眼相看。平等的问题关系到一切统治形式，不论是好的还是反常的。再者，亚里士多德乐于承认君主制适合于这样一种社会，在这个社会中，有一个家族在道德和政治技巧方面远远胜过所有其他家族。其实这种理想的君主制在亚里士多德看来纯属空谈。如果不是出于尊重柏拉图的权威，他也许决不会提到这种君主制。他说，按照法律，君主制实际上根本不是一种政体；如果我们按字面来理解这句话，那么，根据好的政体必

须承法律至上的这一原则，实际上是认为君主制并非可靠的统治形式。那种理想式的君主制与其说是政治统治还不如说是家庭式的统治。亚里士多德之所以考虑君主制不过是因为他接受了柏拉图的六重分类法。

当亚里士多德转向考查已有的一些君主制国家时，他就完全放弃了对理想国家的考虑。他考查的有他熟知的两种法定形式的君主制，即斯巴达式国王制和独裁制，但二者都不是一种政体，另外还有两种君主政体，即东方国家的君主制和英雄时代^①的君主制。当然，后者是出于推测，而且实际上是亚里士多德从未经历过的。东方国家的君主制承袭野蛮人的统治方式虽然是合法的，但更恰当地说是一种专横的统治形式，因为亚洲人天生就是奴隶，他们从不反对专制的统治。因此真正的君主制，如亚里士多德所了解的，实质上相当于是波斯实行的那种统治。然而，这方面的论述，就他对君主制发表的见解来说，其意义不如他对不同类别的君主制所作的区分那么重要。在他看来，与根据经验对统治的实际作用所作的研究相比，对国家的六重分类显然已失去了意义。正是针对这一点，他在卷四中再次着手考查寡头政体和民主政体，即考查了希腊的统治形式。

亚里士多德的政治理想为什么最后未能塑造出一个理想的国家，其原因现在应该是很清楚了。理想国是代表他从柏拉图那里继承来的政治哲学的一个概念，而这个概念实际上和他的才智是不甚投合的。他愈向一种独立的思想方式和调研方式发展，就愈加转向分析和论述现实的政体。由他和他的学生们收集的篇幅庞大的一百五十八部宪法史标志着他的思想的转折点，并使人联想到政治理论的一个更广泛的概念。这并不是说亚里士多德转向于仅仅从事描述。他的新概念的实质是把经验主义的调查研究同进

^① the heroic age, 指特洛伊战争结束前古希腊的“英雄时代”。——译者

一步对政治理想的纯理论思考结合起来。道德理想——法律的至高无上的权威、公民的自由和平等、立宪政体、人在文明生活中的趋于完善——在亚里士多德看来始终是国家应当存在以求实现的目的。他的新发现是：这些理想在实现的过程中是无比的复杂，从而需要作无数次的调整以适应实际的统治情况。理想并不象柏拉图的模式那样只应天上，而是在决非虚构的种种机构中发生作用并通过这些机构发挥作用的推动力。

第七章 亚里士多德: 政治现实

《政治学》卷四的开头几段表明亚里士多德对政治哲学的概念大大扩大了。他说,任何一门学科都应包括某一课目的整个范围。一位体育教练员固然应当能训练出最好的运动员,但他也应当能指导那些不可能成为运动员的人的体育教育,并为那些需要特种训练的人选定合适的锻炼方法。一位政治学家也应如此。如果没有任何障碍需要克服,政治学家必须知道什么是最好的政体,换句话说,就是必须知道如何建立一个理想的国家。但他也应当知道,与环境相对而言什么是最好的政体,以及在任何已知的条件下什么政体会取得成功,即使这种政体根据抽象的思考或具体的环境来说都不是最好的。最后,政治学家依靠这种知识应当能够判断出什么统治形式最适合于大多数国家,而且这种统治形式是无须超乎人们通常具有的道德和才智就可以达到的。运用这种知识,他能够提出很有可能纠正现有各种政体存在的缺点的措施。换言之,政治家必须以其完备的技巧如实地对待各种政体,并运用它所拥有的手段使之得到可能最充分的发挥。正如亚里士多德后来实际上所做的,这种做法甚至可能使技巧本身完全脱离道德的考虑,去告诉一位专制君主如何成功地实行横暴的统治。

亚里士多德决非有意把政治和道德象这样彻底地划分开,尽管如此,这种关于政治家技巧的新见解却使政治成为一项不同于个人道德准则和私人道德品质的调查研究课题。在《政治学》卷三的开头部分,亚里士多德讨论过好人的美德和公民的美德,并作为一个问题探讨过它们的不同一性。在《尼科马科斯的伦理学》的结

尾几页中，他认定它们不是同一的，并提出立法问题作为调查研究的一个部门，以区别于对道德观念的最崇高形式的研究。他说：人们一直过于勿视立法问题，但这个问题对于使研究人性的哲学趋于完备是必不可少的。他还特意提到他收集的各类宪法是一种原始资料，可据以研究国家存亡的原因以及产生好政府或坏政府的原因；不容置疑，由于他提出要研究这些原因，便撰写出《政治学》卷四、卷五和卷六。

在对这些问题作了一番研究之后，也许我们从全面着眼能更清楚看出：哪一种政体最好，对每一种政体必须如何安排，以及如果要使一种政体处于最佳状态，必须实行什么样的法律和惯例。^①

亚里士多德在一开始论述道德和政治时，这两者之间的区别虽然很明显，但同他调查研究的各项课题是联系着的，他作出这种区别同他的整个哲学所表现出的惊人的逻辑组织能力是一致的。他的这种能力远远超过了柏拉图，由于这种能力，他便能对科学知识的主要学科提出概要性的论述，其成果甚至一直沿用到现代。

政治体制和道德体制

卷四对希腊一些实际的统治形式所作的分析是附属于卷三中对政体所作的六重分类的。可以更恰当地说，它是同该卷后一部分对君主制所作的论述相联系的。亚里士多德在卷四中认为君主制和贵族制是属于理想的国家一类，虽然这和卷三中对这两种体制的论述不完全一致，而且他的打算是要转到更仔细地考查寡头制和民主制。他说：通常都认为每一种体制只有一种形式，但这是一种谬论；这句话使我们想起他关于很难看出实际上有几种君主制的评论。^② 为了研究实际的政治，实事求是的政治家必须知

① 《尼科马科斯的伦理学》，10, 9; 1181 b 20(罗斯译本)。

② 《尼科马科斯的伦理学》，3, 14; 1285 a 1(罗斯译本)。

道究竟有多少种寡头制和民主制以及那种法律对每一种体制最为适合。这样他才能说明：对大多数国家说来何种统治形式最好，对一个必须在某种特殊条件下生存的国家说来什么是最好的统治形式，必须具备什么条件才能使得一种特定的统治形式成为实际可行，以及什么原因使得不同类型的国家走向稳定或不稳定。

重新讨论关于寡头制和民主制的分类问题，要求重新考查政体的一般性质。整个说来，卷三中占主导地位的观点是：体制是一种“对公民的安排”，或一种或多或少决定国家外在组织形式的生活方式。就亚里士多德思想中最重要的是国家的道德形态而言，这是一种道德观点。由于在任何一个国家中起决定作用的因素是公民联合起来以求实现的道德价值，由于公民在一起生活的道德目的是他们共同具有的根本愿望，因此，可以说出现了“国家的生活。”然而，亚里士多德也曾明确指出体制是对公职或行政长官职权的安排，这更接近于现代观念在政治上对国家的看法。在卷四中重申了后一种观点，从而把体制和法律区别开来，法律是行政长官在履行公务方面的职责时所应遵循的重要法规。亚里士多德还进而对国家作了第三种分析，这是根据社会等级，或根据象家庭这样一些小于国家本身的联合体，或根据富人集团和穷人集团，或根据诸如农民、工匠和商人等各种职业团体对国家进行的分析。他没有谈到国家的经济结构是一种体制，但谈到经济结构的影响对于决定什么形式的政治体制(对公职的安排)最适合或切实可行有着决定性的作用。亚里士多德把经济等级比作动物的器官，他说：维持某种社会生活所必须的等级有多少种组合形式就有多少种国家。

因此，亚里士多德在论述实际的国家时，一开始就提到几种重要的区别；诚然，他对这几种区别谈得不很明确，但也清楚表明他在评价实际的政治力量方面取得了多么大的进展。首先，他已提

出把政治同道德区别开。这意味着他打算撇开理想的体制来探讨实际的体制，并表明他更重视把体制解释为对公职的安排。随后他又把法律同有机的政体的政治结构区别开。而更重要的是，他把政治结构同处于政治结构背后的社会结构和经济结构加以区分。没有一位古代希腊思想家明确而恰当地分清过这种现代观念上的国家和社会之间的区别，而且在把国家设想为一个法律结构之前恐怕也不可能明确认识到这种区别，但亚里士多德至少是第一次达到了非常接近于说明这种区别的程度。此外，他还能以高度现实主义的方式来运用这种区别，因为他很敏锐地指出，政治体制是一回事而政治体制实际发挥作用的方式则是另一回事。一个在形式上是民主制的政府实行的可能是寡头制的统治，而寡头制的政府实行的可能是民主制的统治。^① 例如一个主要是农业人口的民主制国家，可能由于增加了一个庞大的在城市从事贸易的阶级而发生很大的变化，尽管国家的政治结构——公职及其公民权利——完全不变。

关于如何运用对国家所作的这种双重分析——分析政治机构和由于相同的经济利益而结成的阶级，如果亚里士多德能把一种分析的运用同另一种分析的运用始终区别开来，如果他能把这两种分析同两者之间的相互作用区别开来，那么，他本来是可以比较容易弄清楚这个问题的。从他列举的种种民主制和寡头制中，往往很难看出他遵循的分类原则是什么；事实上，他对每一种体制都提出了两种名单^②，但未说明两者的区别何在，虽然根据一种名单他似乎主要考虑的是政治体制，而根据另一种名单则似乎主要考虑的是经济体制。此外，这种分类又由于无法的政府和守

① 《尼科马科斯的伦理学》，4, 5; 1292 b 11 以次。

② 《关于民主制》，4, 4; 1291 b 30 以次; 4, 6; 1292 b 22 以次,《关于寡头制》，4, 5; 1292 a 39 以次; 4, 6; 1293 a 12 以次。

法的政府的区别而变得非常复杂，虽然这一区别完全不应适用于寡头制，而且无论如何本应把这一区别看作是由于对官职或阶级的安排所派生出来的。尽管亚里士多德的这一论述并不具有纲要的性质，但它大体上是清楚的，而且毫无疑问，它体现出非常精通所探讨的主题——希腊城邦的内在活动，这种精通的程度是后来任何政治学家在阐述任何其他统治形式时很少展示过的。在这方面亚里士多德的思想大致如下：有某些政治规则，例如象参加投票和被推选担任公职所应具备的条件，这些政治规则是民主制所特有的，而另外一些规则则是寡头制所特有的。也有某些经济条件，例如象分配财富的方式或者某一经济阶级或另一经济阶级占有优越地位，这些经济条件会促使一个国家走向民主制或寡头制，并决定哪一种政治体制最有可能获得成功。政治安排和经济安排二者都有程度不同之分，有些安排倾向于两类体制的较为激进的形式，有些则倾向于不那么激进。这两种安排在不同程度上的组合可能达到的数目是很大的，因为有些国家可能不是仅仅由民主制的成分或仅仅寡头制的成分组成的，而是由两类体制的成分组成的，例如有可能公民大会是根据民主制的方式组织的，而审判官是根据某种寡头制的条件选定的。政府实际从事工作的方式部分取决于政治因素的结合，部分取决于各种经济因素，部分也取决于这两套因素相结合的方式。最后，某些经济因素倾向于产生无法的国家而另外一些经济因素则倾向于产生守法的国家，就政治因素而言也同样如此。这样的结论是很难用形式上的分类说明的，但它的优点是有助于认识大量复杂的政治和社会现象。

民主制及寡头制的种种原则

我们只要指出亚里士多德大体上是如何运用这些分类方法就够了，而无须赘述他提到的对寡头制国家和民主制国家所作的详

细划分。一些民主制国家根据其内在因素而在政治体制上有所不同，这通常是由于它们以财产为条件或不以财产为条件的方式所产生的结果。民主制国家对于在公民大会中享有投票权或对于担任公职可能没有任何条件限制，或者对条件的要求可能较低也可能较高，或者对于担任某些公职可能必须具备某种条件而担任其他公职则无须任何条件。另一方面，一个民主制国家不仅可能不规定任何条件限制，而且还可对担任陪审团工作或甚至出席市镇会议的公民付给报酬(象雅典那样)，这是对穷人出席会议的一种奖励。民主制也会根据国家的经济结构而有所不同。一个由农民组成的民主制国家可能不实行任何条件限制，然而管理国家事务却可能完全操于绅士贵族之手，因为广大人民没有多少时间也没有多少心思为公务操心。亚里士多德认为这是最好的民主制；人民拥有相当大的权力，而且由于存在着人民有行使其权力的这种可能性从而使统治阶级受到控制，但是只要统治者行为适当，人民就让他们有充分自由去做他们认为是最好的事情。另一种情况是，如果这个国家拥有大量城市居民，那就会产生一种完全不同的民主制，城市居民不仅拥有权力，而且要试图在市镇会议上处理公共事务以行使权利。这就向那些蛊惑民心的政客们开放了一个活动场所，而这样一种民主国家几乎肯定会成为目无法纪和动乱不安的国家。实际上这种国家和专制暴虐的国家几乎没有什么区别。民主制国家的问题在于把人民大众的权力同明智的行政管理结合起来，而庞大的公民大会是不可能实行明智的行政管理的。

寡头制国家有多种多样，这是根据同样总的原则加以区分的。对于寡头制来说，取得公民资格和担任公职都要求拥有一定的财产或具备某种条件，这是正常的，不过要求有高有低而已。寡头制国家可能在全体居民中有广泛的基础，或者其权力仅限于由一个小小的派系所掌握。这样一个小派系可能形成一个恋栈的集

团，它甚至连做做样子的选举都不需要就由自己队伍中的人来充担各种公职，而且在极端的情况下，少数几个家族或甚至一个单独的家族可能拥有实际上是世袭的权力。至于可能出现什么样的寡头制政府必然也取决于财产的分配情况。如果有一个相当大的有产者阶级，拥有的财富并不异常巨大，那么，在这种情况下出现的寡头制很可能具有广泛的基础，但是如果是一个很小的阶级而拥有庞大的财富，那么，政府就很可能落入一个小集团手中。一旦出现这种情况，就很难防止派系统治的种种弊病。在发展到极端的情况下，寡头制和民主制一样，实际上同专制暴虐的统治毫无区别。寡头制国家的问题恰好和民主制国家的问题相反：它在于把权力控制在一个比较小的阶级手中，但不让这个阶级变得过于压制群众，因为压制几乎肯定会引起动乱。根据亚里士多德的判断，富人比群众更容易干出违法乱纪的事情，因此寡头制比民主制更难控制。可是，如果一种寡头制在全体居民中有广泛的基础，而财产的分配又相当平均的话，那么，它就可能是一种守法的统治形式。

对种种民主制和寡头制的考查，亚里士多德在后来对政治体制和政治统治机构所作的更有系统的分析中有详尽的阐述。他区别出一切政府中以某种形式存在着三个部门。第一个是审议部门，它行使国家的最高法定权力，诸如宣战与媾和、缔结条约、审查行政长官的帐目以及制定法律。第二个部门是各种行政长官或行政官员。第三个部门是司法系统。每个这样的部门可能是完全按照或者或多或少地按照民主制或寡头制的原则组织起来的。审议机构可能或多或少是包揽一切的，它可能行使数量较多或较少的职权。行政官可能由较大或较小的选举区推选，或者在更民主的政府中则由抽签决定；他们可能被推选出来担任期限较长或较短的职务；他们可能或多或少地要向审议机构负责，并可能拥有较大或较小程度的权力。同样，从为数很多的陪审员中用抽签办法挑

选的法官可能是孚众望的，并可能象在雅典那样行使与审议机构本身同等的权力，或者他们在权力和数量方面可能受到限制，并且是根据某种更严格的挑选方法选定的。任何一个现实的政体，它的一个部门可能是更多地按照民主制的原则组织的，而另一个部门则可能更多地按照寡头制的原则。

切实可行的最好国家

亚里士多德对民主制和寡头制包含的政治因素进行分析的结果，使他能够进而考虑另一个问题来代替考虑建立一个理想的国家，这个问题就是：如果撇开特定场合所特有的特殊情况，并假定一般国家具备的只是通常所能集中表现的效能或政治技巧，那么，什么样的统治形式最适合于大多数国家呢？这样一种统治形式决非出于理想；它不过是为避免极端的民主制和极端的寡头制（经验已经表明极端的民主制和极端的寡头制是很危险的）而得出的切实可行的最好的平均形式。亚里士多德称这种国家为特殊的政体或立宪政体，这个名称在卷三中用来指温和的民主政体；当政体偏离民治的政府过远而不能称为温和的民主政体时，亚里士多德不反对采用贵族政体一词（以前按其词源的意义用来指一个理想的国家）。

总之，这种切实可行的最好国家的显著特点是：它是政体的一种混合形式，其中包含的成分是由寡头政体和民主政体明智地相结合而产生的。它的社会基础是由既非极富又非极穷的人所构成的庞大的中产阶级。有如尤里皮迪兹多年前说过的，“拯救国家”的正是这个阶级。因为他们既不是穷到道德堕落的地步，也不是富到拉帮结伙的程度。只要有这样一批公民，他们就会形成一个很大的集团，能够使国家获得广泛的基础，能够公正无私地使行政官员负起责任，并能依靠精选的官员以避免群众统治的种种弊病。

在这样的社会基础上，就有可能吸取典型的民主政体和寡头政体二者的制度来建立一种政治结构。对选定行政官员可能有财产条件的规定，但只是一种要求不高的规定，或者也可能没有任何财产条件的规定，但不采用抽签的办法决定人选。亚里士多德认为斯巴达实行的是一种混合政体。他很可能认为雅典在公元前 411 年试图实行的也是这种政体（实际上只是一种理论而并未实现），它的目的在于组成一个人数以五千为限的、能自备重型盔甲的公民团体，亚里士多德在《雅典宪法》一书中说：它是雅典以前从未实现过的最理想的政体。亚里士多德和柏拉图一样，出于对实际的考虑，不得不退回到以财产代表美德的观点。这两位思想家在原则上都不认为财产是善的标志，但两人都得出这样的结论：为了政治的目的，财产提供了最适用的接近于善的标准。

中产阶级国家的原则是平衡，即在一切政治体系中都必然是很重要的两种因素之间的平衡。这些因素产生于卷三中所论述的对权力的要求，但亚里士多德后来对这两种因素更多地是作为力量而不是作为要求来论述的。他把这两种因素说成是质量和数量。质量指包括由显赫的财富、出身、地位和教育等所产生的种种政治影响；数量则纯粹是指由人数众多所产生的影响。如果第一种因素占优势，政体就变成寡头制；如果第二种因素占优势，就变成民主制。为了求得稳定，最好是在国家的体制中应当允许两种因素并存，并使一种因素同另一种因素保持均势。由于在一个存在着很大的中产阶级的国家里最容易做到这一点，因此这种国家具有最牢靠和最守法的切实可行的政体。在某些方面，亚里士多德把人数众多视为一种安全因素，因为他相信严肃认真的舆论的集体智慧，并认为一个大的集团不容易腐化。但是特别就担任行政职务来说，以有地位和有经验的人为最适合。一个国家能够把这两因素结合起来，就解决了谋求稳定和进行有条理的统治这个主

要的问题。毫无疑问，希腊的历史证实了对城邦曾经遇到的内部困难所作的这种分析判断。另一方面，亚里士多德却很少谈到他在世时的历史进程必然已经向他提出的一个同样迫切的困难，即外交事务方面的困难；他也很少谈到这样一个事实，即城邦的幅员太小，不能成功地统治一个庞大的世界，在这个世界里必须去对付象马其顿和波斯这样的大国。

在卷五中，亚里士多德详细地论述了革命的起因以及能够防止革命的政治措施，不过我们可以不必注意那些细节。他的政治洞察力和他对希腊政治的精通跃然纸上。但他关于这个主题的理论在对中产阶级国家的论述中就已经讲得很清楚了。寡头政体和民主政体二者都处于不稳定的均势之中，其结果是二者都存在着由于各自向极端发展而走向毁灭的危险。一位政治家不论治理的是哪一种政体的国家，他的实际问题是，必须防止它必然要推行自己的种种制度。一个寡头制国家越是向寡头的方向发展就越倾向于为一个专横的小派别所统治，同样，一个民主制国家越是向民主的方向发展就越倾向于由一群暴民所统治。这样，二者都会堕落成本身很坏的暴虐统治，而且也未见得能够成功。亚里士多德建议专制统治者应保有那种几乎是藐视一切的自由行动之权，这颇有马基雅维利的味道。^①传统的统治术是贬低和屈辱所有可能的危险人物，使下属处于无权的地位，并在他们之间制造分裂和互不信任。最好的办法是尽可能表现得不象是一位专制君主在统治，至少要装作是关心公共福利，并在任何情况下都避免公开暴露专制统治者的不道德行为。从长远来看，没有任何一种统治形式能够永久存在，除非它得到那个国家的主要政治力量和经济力

^① 马基雅维利 (Machiavelli, 1469—1527)，意大利政治家，他的著名著作是《君主论》(The Prince)，主张统治者为了达到目的可以不择手段，运用种种权谋和诈术，因之人们常常用马基雅维利一词指阴谋和权术。——译者

量的支持(当然要考虑到这两种力量的质量和数量问题),因此,精明的统治术通常就是要获得中产阶级的忠诚。向任何方向发展 to 极端都会使国家遭到毁灭。总而言之,如果一个国家实际上实行的不是中产阶级的统治形式,也必须尽其所能,做到象是中产阶级的统治,当然,在某种特定情况下采取具有决定作用的任何形式总是容许的。

政治家的新艺术

亚里士多德新的和更全面的政治学的概念,包含的内容不仅是研究国家的道德意义,而且还根据经验研究实际政体的政治和社会两方面的因素,研究这两种因素的结合以及随着不同的结合而自然产生的种种后果;他的概念表明他绝未放弃得自柏拉图的那些基本观念,但的确表明修改和重新调整了这些观念。其目的仍然在于求得一种政治家治国的艺术,能够运用合理选择的手段来指导政治生活达到道德上有价值的目标。国家仍须认识到它作为文明生活的一个因素所具有的真实意义,因而如何去发现这种意义仍属极为重要。指导政治生活沿着最合适的路线向前发展,从而使国家具有其真实的意义,这是一项须由聪明才智来完成的工作;这是一个科学和艺术的问题,因此亚里士多德和柏拉图一样,都认为这个问题不同于诡诈的政客玩弄的小聪明,不同于群众大会的笨拙的工作,也不同于煽动家或诡辩学家的巧言佞舌。亚里士多德的所作所为不是放弃柏拉图的这种观念,而是把建立在这种观念基础上的政治学和政治艺术推进到一个新的概念。柏拉图曾认为,只要一旦彻底了解善的观念就能使政治学成为一种自由理性的或纯理论的结构,虽然《法律篇》的写作过程足以表明,他在最后不得不大大超出对这项工作所抱有的这种概念。亚里士多德和柏拉图的结交正好是在柏拉图的政治思想出现重新调整的年代,不

论怎么说，看来很可能是亚里士多德思想中那种天赋倾向促使他沿着一条不同于柏拉图起步时所走的路线前进。

因此，亚里士多德一开始就没有接受那种自由理性结构法（这种方法对于把数学视为一切知识的典范的哲学是很适合的）。他之所以不能完成规划一个理想国家的计划便证实了这一点。但是，要修改柏拉图的哲学思想使它适应一种不同的方法却是一项缓慢而艰难的工作，而这正是亚里士多德必须去做的一项工作。在亚里士多德系统地阐述他自己的哲学体系中，记下了这项修改工作的全过程。他的哲学体系中谈到政治学和政治艺术的只有单独的一章，尽管这是很重要的一章。他把法治纳入国家观念之中——承认法律、被统治者的同意和舆论是良好的政治生活所固有的组成部分——是他迈出的重要的第一步，但这一步要求亚里士多德继续向前走。他不得不接着分析城邦的政治要素，研究作为基础的社会和经济力量对这些要素的影响。就从事这样一些研究而言，纯理论的方法显然是不适合的。亚里士多德收集各类宪法就是为了解决这些问题积累必要的资料，卷四到卷六中更着重经验和实际的理论就是他对这些问题提出的解决方案。但是，为阐述政治艺术的概念而采取一种更着重经验的方法，这种方法本身却使概念发生了变化。一个目的如果超出了一个国家所能仿效的政治进程，这个目的就不再是恰当的了。可以说，一位具有亚里士多德的政治艺术的政治家是处在纷繁的事务之中。他不能按照他的意志去塑造这些事务，但他能够利用事态所提供的种种可能性。这里面包含着必然会产生无法避免的后果，包含着甚至会使一个好计划遭到破坏的不利情况所带来的机会，但也包含着艺术，即明智地运用可使用的手段使事务达到有价值而又令人满意的结果。^①

^① 《形而上学》（*Metaph*），7，7，1032 a 12 以次；参阅柏拉图的《法律篇》，709 b—c。

由此可见，在亚里士多德看来，政治学成了一门以经验为根据的学问，虽然并不排除说明性论述；而政治艺术则包括对政治生活的改善，即使这种改善必须在有节制的规模上进行。很自然，他在思想方面的这一进展当然会使他的注意力回到最初提出的那些原则上，并促使他重新考虑他和柏拉图两人都曾经以之作为起点的那些根本问题。这一点他在为《政治学》完本写的序言中，也就是在现行版本的第一卷中，作了简短的说明。这一卷的很大一部分不过是进一步叙述包括经济因素在内的家族统治，并撮要说明家族统治和政治统治之间的区别。亚里士多德对这个问题未作很充分的论述，这很可能是因为重新考查家族制使他面对卷二中作为批判共产主义的一个部分而已经考虑过的那些问题。为了把分置在这两卷中的有关论述融合在一起本来有必要加以改写，但他始终没有这样做。不过，他在卷一的第一部分中回顾了自然和常规这个根本问题，因为按照他的理论，正如柏拉图的理论一样，有必要阐明国家是具有内在道德价值的，而不仅仅是一种强加于人的专断力量。

为了解决这个问题，亚里士多德系统地探讨了国家的定义，从柏拉图在《理想国》一开始就提出的同一个观点出发作了大量的论述。他的推理程序遵循定义的原理是根据逻辑上的类和种差的概念在逻辑推理中发展起来的。他说：国家是一种共同体。共同体是一些不同的人的一种联合，这些人由于他们的差异因而能够通过交换商品和劳务来满足他们的需要。这同柏拉图认为国家依靠劳动分工的看法实质是完全一致的，但亚里士多德和柏拉图有所不同，因为亚里士多德区别出好几种共同体，而国家不过是其中之一。当然，他的目的是要把家族统治——对妻子、儿女和奴隶的统治——同政治统治区别开来。换言之，柏拉图是把类和种的概念混淆起来了，于是亚里士多德的问题是要确定国家属哪一种共同

体。卷一中的论述完全是针对柏拉图的，因此亚里士多德似乎并未充分展示出他的整个思想。他在别处^①指出：通过买和卖进行商品交换，或者说只是一种契约关系，往往可以构成一个共同体，但不是一个国家，因为在这种关系中无须任何共同的统治者。在卷一中，可以说他是从另一极端来着重说明共同体，认为在一般的共同体中即使有统治者和被统治者的区别，但并不是宪法规定的或政治上的统治者。他用主人和奴隶的关系来阐明这一点，在这种关系中奴隶的存在完全是为了主人的利益。因此国家是处于一种中间地位，一方面既不同于契约，另一方面也不同于所有权。对那些可以称之为有一定界限的事例加以区别，这种求其近似值的下定义的方法是亚里士多德在他的学术著作中经常使用的。遗憾的是，他在《政治学》中却没有象人们难免指望的那样，撇开奴隶制来系统地考虑家族关系之间的一些差别，例如家长和他的妻子之间的关系，他认为这种关系同家长和奴隶的关系以及政治统治者和臣民的关系在类别上都是不同的。

然而，和家族对照之下，他的确提出了一条确定国家界说的总的原则。这就是他所说的事物的成长和历史发展。“一个人对一切事物，不论是对国家还是对别的什么，如果考虑到它们最初的成长和起源，就能对它们获得最明确的概念。”^② 亚里士多德据此而求教于希腊城邦的传统历史，而柏拉图在《法律篇》中就已经运用过希腊城邦的历史来阐述建立第二等最好国家的设想。由此，历史表明了家庭是一种最原始的共同体，它的出现是由于为了得到庇护、食物和繁衍种族这样一些基本需要。如果人类的进步始终不超出于满足这些需要，他们就会一直生活在家长统治下的各自孤立的家庭里。村庄的出现代表发展的一个较高的阶段，村庄是由

^① 《政治学》，3, 9; 1280 b 17 以次。

^② 《政治学》，1, 2; 1252 a 24f.

若干家庭联合起来形成的，而村庄联合成国家则是一个更高阶段的发展。

然而成长与发展并不仅仅是指规模的大小。在一定的时刻出现的一种共同体在性质上不同于较原始的集团。它成为亚里士多德称之为“自足的”共同体。这部分指的是它的领土和它获得经济支持的手段，同时也指它的政治上的独立，但主要还不是指这些。在亚里士多德看来，国家所独有的特点是它首先创造出为实现文明生活所必须具备的条件。如他所说，国家的起源完全出于生活的需要，但它的继续存在是为了实现一种完美的生活。为了达到这个目的，重要的是国家既不能太大也不能太小。因为亚里士多德从未仔细考虑过除了希腊城邦以外还有任何社会结构能满足文明生活的需要。国家把家庭包括在内作为它的一个必要的组成部分——而柏拉图打算废除家庭这个较原始的结构是错误的——但国家是一种发展得更高的因而是一种更完善的共同体。国家满足的需要是更有代表性的人类的需要，这就足以证明国家是一种更完善的共同体。即使是家庭，虽然其最原始的形态的出现只取决于人类和一切动物相同的一些物质需要，但它也必须具备一些能力，而这些能力肯定要超过那些使群居性动物得以结合在一起的能力。因为形成家庭必须具备说话和辨别是非的能力，而这两种能力是有理性的动物才具有的特点。但国家能使这些甚至是理性的能力得到更高发展的机会。人是特殊的政治动物，只有人才居住在城市里，使自己服从法律，并创造科学、艺术、宗教和多方面的文化成就。这些代表人类发展的趋于完善，而且只有在国家社会里才能达到。一个人生活在国家社会之外，就必然会成为不是野兽便是神；这就是说，不是落在人类据以生活的那种中等水准以下，就是超乎那种水准之上。亚里士多德深信希腊人具有无与伦比的人类能力，他在这一信念的支配之下，认为人类创造的最佳形

式——文明的各种艺术表现——只能在城邦中达到。

本质的发展

正如埃德蒙·柏克^①所说：国家的意义和价值源于这个事实，即国家是一切科学和一切艺术的结合，而这就是亚里士多德用以反对那些断言法律和道德是常规问题的人的最后论据。亚里士多德运用的这个论据代表经过仔细考虑后重新对“本质”一词所下的定义，这样就使“本质”一词能够适用于任何一门科学并成为哲学中的一条普遍原则。这个论据是指导调研工作的一条切实可行的准则，即及时出现的一切事物的最初阶段总是最简单最原始的，只是后来经过成长发展之后才会变得较复杂和较完善。然而，事物发展到后一阶段时就比前一阶段更充分地表现出其真正的“本质”是什么。亚里士多德曾经在他的生物学研究中发现可以广泛地运用这条准则。例如，一粒种子只有在它发芽并成长为植物时才显露出它的本质。一些自然条件诸如土壤、温度和水份是必不可少的，但即使这些条件对两粒不同的种子——譬如说橡树子和芥末子——完全一样，长出来的植物却完全不同。亚里士多德断定：产生这种不同的实际原因在于种子；每一种植物都含有它自己的“本质”，这种本质随着植物的逐渐发展而显示出来，并明确体现出种子的内含是什么。同样的解释也可运用于人类共同体的发展。处于原始状态的共同体，象家庭，它表明它的内在本质为劳动分工，但共同体发展到较高级的形态时，在继续满足那些原始需要的条件下，它还会为发展较高的能力提供机会，而这些能力在只存在着家庭的情况下是潜伏着的。亚里士多德说：论时间，家庭居先，但“按本质”，则国家更为重要；这就是说，国家是发展得更完善的形态，因而更能表明共同体具有的内在含义。根据同样理由，在国

^① 埃德蒙·柏克(1729—1797)，英国政治家及作家。——译者

家中的生活能表明人性的内含是什么。如果生活的进步不能超出为满足原始的需要而进行的必需品的交换，那么谁也无法猜测到可能出现文明的种种艺术。

因此，亚里士多德联系到社会对本质一词的使用具有双重的重要意义。的确，人由于相互需要而具有内在的社会性。原始共同体的形成依靠的是一切生活中都含有这样一些冲动，诸如对性和食物的欲望。这些冲动是必不可少的，但并非人类生活中所特有，因为这些冲动在人和较低级的动物说来并无多大区别。人性的特点更突出地表现为发展那些只有人类才有的能力。由于国家是这些能力赖以得到发展的唯一环境，因此从某种意义上说，这种发展在某些方面“自然”是和本能对立的。正如橡树子“自然”会发展成橡树一样，人性在国家中也会自然发展它的最高能力。这并非说这种发展必然一定会出现，因为如果缺少必须的自然条件，两者便都不可能得到发展。亚里士多德实际上认为这种较高的发展只有在城邦这种极有限的条件中才可能出现，而且他把这种发展归因于在全人类中只有希腊人具有取得这种发展的才能。只要发展真的出现，它就表明人性是具有这种能力的，正如一粒得到充分水份和养料的橡树种子能表明它内部的确蕴藏着一棵良好的橡树。国家的发展是自然的，因为它包含着发展完善的文明生活的可能性，但是由于它必须具备求得发展的自然条件和其他条件，它就为政治家提供了一个施展技巧的舞台。政治家运用意志和理解力并不能创造国家，但能很好地使它更充分地显示出它固有的可能性。

在亚里士多德看来，不仅是从研究社会而且是从研究生物得出的这样一种本质论，为他更广泛地构想的政治学和政治技巧提供了逻辑基础。本质是产生一系列实现发展的能力或力量的基因，这些能力或力量在它们内在的性质的指引下使发展取得种种

具有特点的结果。这些能力和力量必须具备使它们得以显示出来的那些可以广义地称之为物质条件的条件，这些条件不能产生发展所导向的结果，但可根据它们是有利或不利而对发展产生促进或妨碍的作用。事物继续不断的活动和变化是占有的过程，通过这些过程，发展的力量获得了这样一些可以得到的物质条件。亚里士多德称之为形态、物质和运动的这三个因素是构成本质的基本要素。这三种要素为艺术提供发展的机会，因为在某些不易察觉的限度之内，艺术家的设计可以作为据以把能够得到的素材集中起来去表现的形态。就政治方面来说，政治家不能凭自己的选择去做任何事情，但是他能明智地选择那些至少是有助于使社会制度和生活制度向着更好的和更可取的结果发展的路线。为了做到这一点，他既必须了解什么是可能的也必须了解什么是现实的。他必须知道在他面临的形势中蕴藏着什么样的发展可能性，还必须知道什么样的物质条件会给那些理想的力量提供出使之得以充分发挥出来的手段。他从事的调查研究总是把这两项目的结合起来的。这些调查研究既须根据经验又须有所阐述，因为缺乏实际的知识他就不知道有什么手段可供他使用，或者，即使使用了手段也不知结果如何。但调查研究也必须考虑到想象中事实的广延性，否则政治家就不知道应当如何使用他的手段来取得素材所提供的最好结果。

亚里士多德关于政治学和政治艺术的概念所体现的那种典型的调查研究方式，为发挥他自己的成熟的才智提供了最广阔的天地。就独创性和大胆设想理想国的结构而言，他决不能和柏拉图相比，而且他的哲学的基本原理全都是从他的老师那里得来的。可是，就推理的组织能力而言，特别是就从浩瀚而繁复的大量细节中抓住典型和趋向的能力而言，他不仅胜过柏拉图，而且可以和以后学术史上任何一位思想家相媲美。亚里士多德在多少摆脱了柏

拉图的影响并根据自己的独创性规划出自己的思想方式之后，他在社会学和生物学的研究中对上述这种能力的运用表明他的才能发挥到了淋漓尽致的程度。正是由于他朝着这个方向发展，他撇开了规划理想的国家的那个并非出自他本人的目的，转而采取的第一步是从事宪法史的调查研究，第二步是根据观察和史实去探求关于国家的结构和功能的具有普遍意义的结论。亚里士多德是这种治学方法的创始人，总的看来，他在政治学的研究中逐渐形成的这一方法一直是最健全而最有成效的方法。

参 考 书 目

- D.J. 阿伦：《亚里士多德的哲学》(*The Philosophy of Aristotle*)，伦敦，1952年版，第14章。
- H.C. 鲍德里：《希腊思想中的人类联合》(*The Unity of Mankind in Greek Thought*)，剑桥，1965年版。
- 伦福德·班布罗编：《柏拉图和亚里士多德新论》(*New Essays on Plato and Aristotle*)，纽约，1965年版。
- 欧内斯特·巴克：《柏拉图和亚里士多德的政治思想》(*The Political Thought of Plato and Aristotle*)，伦敦，1906年版，第5—11章。
- 欧内斯特·巴克译：《亚里士多德的政治学》(*The Politics of Aristotle*)，牛津，1946年版，《导言》。
- 西奥多·冈柏茨：《希腊的思想家：古代哲学史》(*Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*)，英译本第4卷，G.G. 贝里译。纽约，1912年版，第6册，第26—34章。
- 马乔里·格里勒：《亚里士多德的画像》(*A Portrait of Aristotle*)，伦敦，1963年版。
- 理查德·M. 古默里：《美国的殖民心理和古典的传统：比较文化论文集》(*The American Colonial Mind and the Classical Tradition: Essays in Comparative Culture*)，剑桥，马萨诸塞州，1963年版。
- 马克斯·汉伯格：《道德与法律：亚里士多德法律理论的发展》(*Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*)，纽黑文，康涅狄格州，

- 1951年版,纽约,1965年版。
- 沃纳·耶格:《亚里士多德:他的思想发展的历史要素》(*Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*),英译者理查德·罗滨逊,牛津,1948年第二版,第10章。
- 唐纳德·卡根:《伟大的对话录:希腊政治思想史》(*The Great Dialogue: History of Greek Political Thought*),纽约,1965年版,第9章。
- W.L. 纽曼:《亚里士多德的政治学》(*The Politics of Aristotle*),共4卷,牛津,1881—1902,第1卷《导言》;第2卷,引文。
- 惠特尼·J.奥茨:《亚里士多德及价值问题》(*Aristotle and the Problem of Value*),普林斯顿,1963年版。
- W.D. 罗斯:《亚里士多德》(*Aristotle*),第三版,修订版,伦敦,1937年版,第8章。
- 约翰·埃德温·桑兹爵士编:《亚里士多德的雅典宪法》(*Aristotle's Constitution of Athens*),伦敦,1912年第二版,经修订补充,《导言》。
- 弗朗兹·萨斯米赫尔和 R.D. 希克斯合编:《亚里士多德的政治学》(*The Politics of Aristotle*),伦敦,1894年版,《导言》。
- 亨利·维奇:《有理性的人:对亚里士多德伦理学的现代释义》(*Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*),布卢明顿,1962年版。
- 乌尔里克·冯·维拉莫维茨-默伦多尔夫:《亚里士多德和雅典》(*Aristoteles und Athen*),共二卷,柏林,1893年版。
- 密尔顿·R. 康维茨和阿瑟·E. 墨菲编:《亚里士多德论法律》(“*Aristotle on Law*”),载《政治理论论文集》(*Essays in Political Theory*),伊萨卡,纽约州,1948年版。

第八章 城邦的没落

柏拉图和亚里士多德的政治哲学在实际上和理论上都没有产生任何直接的影响。事实上，如果按他们的政治哲学在亚里士多德逝世后的两百年中所起的作用来判断，那只能说是一个巨大的失败。其所以如此，是因为这两位哲学家对于他们所探讨的典型的政治制度即关于城邦的理想和原则已经论述得那样周全而完善，以致后继者不可能指望再有什么可说的了。的确，在这方面再没有人作过任何进一步的阐述。这并不是说，柏拉图和亚里士多德的著述只运用于城邦才有价值。柏拉图据以作出推论的假定——人类的相互关系可以作为理性研究的对象并可使之服从于明智的指导——是任何一门社会科学所必不可少的条件。亚里士多德的政治理论——确认国家应当是道义上平等的自由公民之间的一种关系，国家是按照法律行事的，而且依靠的是辩论和同意而不是强制，这一理论一直在欧洲的政治哲学中流传而从未消失。这些颠扑不破的论断足以说明为什么后世甚至直到现代的思想家还一直不断地要追溯到柏拉图和亚里士多德。但是，尽管他们写下的论断具有如此久远的重要意义，然而实际上柏拉图和亚里士多德认为它是适用于城邦的，而且只适用于城邦。他们从未设想过这些理论或任何政治理想能够在任何其他形式的文明社会中加以实现。当时的实际情况证明他们的这种看法是正确的，因为我们很难想象政治哲学会在当时存在的希腊城邦以外的任何社会中出现。

当然，柏拉图和亚里士多德都充分认识到，任何一个希腊城市都没有实现过他们认为城邦本身所固有的这些理想。如果在他们

的思想中并未明确想到有必要为此提出批评和纠正，那他们也许就始终不会去分析他们生活于其中的这个社会，或者去分辨出它的失败和成功的原因。但是，他们虽然提出了批评，而且往往很尖锐，他们仍然深信在城邦中的确明显地存在着实现美好生活的一切条件。他们虽然希望改变城邦的许多实际做法，但他们绝不怀疑城邦基本上是健全的，而且是实现较高级形式文明的唯一道德上的健全基础。因此他们的批评基本上是善意的。他们是代表希腊人中那个对城邦生活感到十分满意的阶级发言，尽管那种生活决不是完美无缺的。当然，他们两人决非有意充当某个阶级的发言人，但这是一个不祥的征兆，预示他们会出于不得已而使公民资格越来越明确地成为一种特权，也就是那些拥有财产和余暇得以享受华贵的政治地位的人的特权。柏拉图和亚里士多德对城邦的这种根本道德意义钻研得越深，他们就越是被迫要得出这样的结论，即这种意义的存在只是为了少数人，而不象伯里克利时代所想象的民主制那样，是为了整个工匠、农民和雇佣劳动者等广大的群众。这个结论本身意味着——事实就是如此——另外那些发言权较少或所处地位不是那么有利的人，可能把城邦看成是一种不必加以改良而应予以废弃的社会形式；至少是他们认为追求美好生活的人可以置城邦于不顾。在柏拉图和亚里士多德的时代，这样一种持反对意见或至少是中立意见的批评，虽然不大引人注目，但的确是存在的。然而当时的历史情况是，同紧接着的未来密切有关的是城邦而不是这两位伟大人物的更宏伟的理论，而这就是他们的政治哲学在亚里士多德死后之所以暂时黯然失色的原因。当城邦为历史所湮没因而人们不再可能想象只有生活在城邦中才能切实感受到的那些政治价值时，就只能回过头去发掘《理想国》、《法律篇》以及《政治学》中的无限丰富的宝藏。

我们如果要了解这些持反对意见或中立意见的各种各样的哲

学体系所采取的共同形式(以及这些哲学体系在公元前四世纪和三世纪具有的令人惊异的重要性),就必须明确记住柏拉图和亚里士多德的全部关于国家的论著所根据的道德的假定。这个假定就是:美好的生活必须通过参与国家的生活才能实现。正是这个假定使柏拉图能够从这样一个前提出发,即国家本质上是一种劳动的分工,具有不同能力的人根据分工通过相互交换以满足他们的需要。亚里士多德对人类共同体所作的分析不过是使柏拉图的概念更加完备而已。这个假定使他们两人把参与国家生活看作是一个在道德上比义务和权利都更重要的概念,并认为公民资格就是对共同生活的一种分享。根据这个观点,公民资格应处于人类品德的顶点,或者至少是在城市和人性都发展到最高程度的情况下应是如此。这个假定代表城邦的道德和政治的真正本质。因之,反对这个假定实质上就是否认这种本质。持反对意见的哲学派别断言,一个人为了过美好的生活必须生活于城邦之外,或者即使生活在城邦之内也无论如何不应当隶属于城邦,他们已树立起一套不仅与柏拉图和亚里士多德所设想的无关而且实质上与之相反的价值标准。他们宣称,一个聪明的人将尽其所能地少与政治打交道,将决不愿意接受担任公职的责任和荣誉,把这两者看成是引起忧虑的原因而予以避免,他们说柏拉图和亚里士多德提出的关于智慧和美德的观念是完全错误的。因为这样一种美德是属于私人的,它是某种存在于个人并由个人获得或失去的东西,而不是某种必须具备共同生活才有的东西。自给自足,柏拉图和亚里士多德认为这是国家的一种属性,现在成了个别人的属性。美德成了某种不是严格限于在城邦的范畴内才能想象得出的东西,它变成了私人生活和退隐生活的美德。这样一种道德论的发展标志着城邦的没落。

柏拉图和亚里士多德对这种退隐的道德观采取的态度具有重

要的意义。他们知道这种道德观的存在，但他们不可能十分认真地对待它。因之在《理想国》中谈到了“猪国”^①，那也许是对犬儒学派设计的生活方式所作的一番嘲弄，在那里生活降到了最低级最简陋的程度。亚里士多德说一个脱离国家而能生活的人不是野兽就是神，这话的后面几乎肯定含有一种讥讽的味道。亚里士多德只是在论理想国家的导言部分中才打算论证政治家的生活和哲学家的生活的相对优点，但他在导言中并未真正进行论证。他仅仅断言“幸福在于活动”，以及“无所事事的人过不上好日子。”^②他说这番话几乎肯定想到的是犬儒学派。正如耶格提出的，情况也很可能是：柏拉图的某些学生根据柏拉图本人讲话的精神，进一步阐述了那种典型的冥想生活，认为哲学家可能不得不被迫退居书斋沉思默想。无论如何可以肯定，柏拉图创办的学园在后一代人手中曾经是按这个方向发展的。至于亚里士多德，他在这方面的论点仅限于一些简短的警句。他的政治思想的整个结构，认定公民的活动是主要的美德，他始终未认真采取过任何其他的观点。

城邦的失败

在柏拉图和亚里士多德的改良主义的政治哲学中，除了认为只有城邦是道德上自足的这个理论性的假定以外，还提出了一个具有重大意义的现实性的假定，不幸的是，这个假定并不十分切合当时的情况。他们提出在城邦统治形式所确定的范围内对城邦的改良，想当然地认为城邦的统治者是无拘无束的代理人，能够依靠采取明智的政策来纠正城邦内部的缺点。柏拉图和亚里士多德完全接受这样的改良方式作为一种道德规范，这实际上意味着他们的政治视野受到了这种改良方式的限制。结果他们谁也不能做到

① 《理想国》，372 d。

② 《政治学》，7，3；1325 a 16 以次。

象他们本来应该做到的那样，敏锐地意识到外交事务甚至对城邦内部的经济所起的作用。的确，亚里士多德批评过柏拉图的这一疏漏之处，^①但不能说他本人就做得更周全一些。如果柏拉图象亚里士多德那样和马其顿有过密切的联系，那他几乎不会看不出亚历山大的事业所具有的划时代的重要意义。我们这样猜想一下是饶有意味的：如果亚里士多德曾经想到要考虑有这样一种情况，即有必要把城邦合并到某种更能自足的政治单位中去，就象城邦本身当初合并家庭和村庄那样，那么，亚里士多德会得出什么样的结论。但这是超出他的政治想象力之外的。然而，事实上，城邦的命运并非取决于它借以管理其内部事务的那种智慧，而是取决于它和其余的希腊世界的相互关系，取决于希腊和东方的亚洲以及和西方的迦太基及意大利的关系。认为城邦可以不顾这些对外关系所确定的限制条件去选择它的生活模式，这种看法是根本错误的。柏拉图和亚里士多德可能象许多其他聪明的希腊人一样，对希腊各城邦之间那种好争论、好战的关系深表痛惜，但正如事件所证明的，只要各城邦处于独立状态，这种恶习就无法根除。

正如 W. S. 弗格森教授所指出的，^②希腊城邦从它历史的早期开始就碰上了一个它始终无法应付的政治难题。如果它不采取孤立政策，它在经济上和政治上就都不能达到自足；如果它使自己处于孤立状态，它就会使得亚里士多德认为是它的荣誉之冕的文明和文化本身陷于停滞。另一方面，如果它决定不走孤立的道路，它就会出于政治上的需要而谋求与其他城邦结成联盟，而要使得这些联盟获得成功，就必然会损害各联盟成员国的独立。这种进退两难的局面对现代政治观察家来说应当是容易理解的，因为它和那种比较自给自足的经济使得现代民族国家所处的情况非常相

① 《政治学》，2, 6; 1265 a 20。

② 参阅《古希腊的雅典》(Hellenistic Athens), 1911年版,第1页以次。

似。现代国家既不能使自己陷于孤立,也不能(至少是迄今为止还不能)过于限制自己的独立来组成一个更适合于生存的政治单位。现代一切有关把完整的国家主权同国际法规结合起来的设想,都可以在古希腊那些号称独立的城邦的联盟中找到类似的情况。到了公元前四世纪中叶,这些联盟成了希腊世界上最盛行的统治形式,但结成联盟并未能使那些国家持久而稳定。甚至到最后,腓力于公元前 338 年在科林斯组织的泛希腊同盟^①,如果那些城邦能够同心协力,它们本来可以大大影响甚至控制马其顿的政策,但是城邦固有的独立发展主义贻误了这个机会。如果那些城邦没有受到干预,它们是否能成功地实行真正有效的联邦制统治,这是一个纯属推测的问题。当时情况的实质是,它们决不可能指望不受到干预。

希腊人的独立发展主义及其对希腊政治生活的危害,甚至在柏拉图时代就为人所熟知了。特别是那些雄辩家们,在公元前四世纪之初就敦促各城邦联合起来抵御东方或西方的野蛮人。利恩泰奈的戈尔哲斯曾专就这个问题在奥林匹克运动会上发表了一篇演说;稍后,利西厄斯于公元前 388 年也发表了演说。伊索克拉底曾呼吁团结,并活着看到了在马其顿的腓力身上有可能实现这种团结,他认为腓力是掌握命运之人。然而安塔尔西德斯^②条约(公元前 387—386 年)确立了波斯在宣战与媾和问题上对希腊世界的宗主权,波斯享有的这种权力一直持续到泛希腊同盟在科林斯组成才转入腓力之手。两个世纪以后,罗马的力量扩张又接管了对希腊世界的控制权。由此看来,城邦在对外事务方面始终是处于失败的地位,而且这种情况从公元前四世纪很早的年代起就或多

^① Corinth, 古希腊城邦; 这次科林斯会议除斯巴达外, 所有希腊国家都参加了。
——译者

^② 安塔尔西德斯(Antalcidas), 斯巴达海军司令官, 曾与波斯议定一项全面解决希腊问题的和约。——译者

或少地明显起来了。即使泛希腊同盟曾使城邦本身之间的相互关系趋于稳定,但它们还须对付那些从东面、北面和西面包围希腊世界的巨大政治力量。而这更是它们力所不及的。

然而,城邦不能使它们相互之间的关系保持稳定,这不单单是某个专门的行政部门的过失。在城邦中,对外事务和国内事务始终是不可能真正分开的,因为在国内的政治活动中,属于寡头政体的各城邦的阶级利益或属于民主政体的各城邦的阶级利益总是相同的,阶级利益相同的城邦总是互相联合、互相支持的。当地政府在任何重要问题上都须以某种方式处理好城邦之间存在的政治和经济关系。这不仅对城邦之间的关系是如此,而且对马其顿的干预也是如此。关心财产利益的人一般站在马其顿一边,这是一个重要的原因说明为什么较富裕的阶级会倾向于以逢迎的态度对待腓力权力的兴起。由于一些明显的原因,民主政体城邦的利益则较着重对本国的爱国精神。亚历山大和科林斯同盟各城邦之间签订的条约最好不过地说明了那种对外和对内政策密切结合而不可分的情况。那些条约赋予马其顿和该同盟的权力,除了控制外交事务之外,还可镇压同盟所属各城邦中发生的这样一些运动,如要求废除债务、重分土地、充公财产或解放奴隶等。以后缔结的同盟条约均包括有类似的条款。^① 富裕和贫穷之间的这个老问题,柏拉图和亚里士多德认为它是寡头制和民主制之间本质上的差别,并未随着时间的推移而有任何缩小。当这个问题变得尖锐时,外来的干预可能重新划分贫富的界线,但界线却依然存在。

实际情况是,城邦无法解决希腊世界的种种社会和政治问题。如果认为继亚历山大的征服之后出现的一些同盟和君主国的确解决了这些问题,那是错误的。越来越清楚的是,城邦的政治界甚至

^① 参阅 W. W. 塔恩著《古代希腊文化》(*Hellenistic Civilization*) (1927), 第 104 页。

没有阐述这些问题。马其顿的兴起迫使人们完全认识到早已存在但总的说来为柏拉图和亚里士多德所忽略的两个事实。一个事实是：城邦太小又太好争斗，使它甚至不能对希腊世界实行统治，而且根本无法加以改善使之能够和它生活于其中的这个世界的经济相称。另一事实是：鉴于希腊城邦和亚洲腹地之间长期以来存在的经济和文化关系，那种号称希腊人对野蛮人具有政治优势的说法在东地中海地区是站不住脚的。当亚历山大审慎地采取那项使他的希腊臣民和他的东方臣民融合起来的政策时（这项政策必然是和亚里士多德曾经教给他的全部政治学直接相矛盾的），他同时承认了一个他的老师不曾觉察到其重要性的事实，还采取了一项使得他的老师的那些政治设想肯定成为过时之论的步骤。

撤退或是抗议

很清楚，在这种情况下，另一种政治哲学的产生和传播就决非偶然了，这种政治哲学对城邦本身具有的价值所采取的态度比柏拉图和亚里士多德的政治哲学所采取的态度要消极得多。城邦当然继续存在着，而且其中大多数在很长一段时期里是由旧有的统治机构来管理其地方事务的。谁也无法作出概括性的叙述，可以一一说明城邦在希腊时代^①受到的不同形式和不同程度的控制。但是，任何一位具有幽默感的明智的观察家都不会如此认真地看待城邦，以致认为它们的政府机关构成了极其重大的事业的拱顶石。对城邦持否定态度不过是由于了解到这样的事实才产生的，即城邦的管理机构并不象人们所设想的那样重要，任何一个城市的生活在很大程度上并非城市本身所能控制，以及最有才能的政治家也不可能指望在这方面会有多大作为。其结果便可能使人产生

^① 指亚历山大征服后的大约 300 年间，希腊语言、文化普及于近东之时代。——译者

一种失败主义的态度、一种幻灭的情绪、一种退出尘世去建立隐居生活的意愿，在这种隐居生活中，公共利益只占有很小的或甚至是消极的地位；公共事业会变得无关紧要或甚至被看成是一种实际的灾祸。最能说明这种观点的也许是伊壁鸠鲁学派或怀疑学派的理论。另一方面，如果那些不幸的人和无依无靠的人能畅所欲言，那就会更加直率得多地对城邦及其价值加以否定。可以料想到，这些人从尘世撤出时还会随着发出某种表示抗议的呼声，或者强调现行社会秩序的阴暗面。这种抗议很可能无法恰当表达出它自己的理想，因而有可能发展到幻想的或甚至极端下流的地步。最能说明这种倾向的就是犬儒学派。

如前所述，所有这些学派的特点乃是它们不奉行柏拉图和亚里士多德所制定的方法。其重要意义在于，它们另劈蹊径，开创了在未来将显示出其重要性的思想方法。因之，它们的理论在某些方面远不如那些伟大的城邦理论家的作品那样完善。它们的创始人没有一个具有柏拉图那样卓越的才能，也没有一个象亚里士多德那样无与伦比地精通城邦的政治和历史。它们的重要性在于：它们提出了一种不同的观点，它们提出了有关一些基本原理的问题，以及它们在一种与柏拉图和亚里士多德所设想的极不相同的情况中为重新阐述这些原理开了个头。我们在对城邦的失败给以同情的考虑时，必须把这种失败看作是道德上的大灾难，这至少对那些主要受到其影响的阶级来说是如此。不论怎么说，在整个价值观念主要是为个人和私人的时代里，这种失败的意义远远超过了一种政治经历的结束所能具有的意义。这个失败迫使当时的人们第一次产生了带有个人特性和追求私人幸福的理想，而这一理想对于一个在城邦的理想中培养成长起来的希腊人来说，几乎只能把它看作是一种权宜之计和一种解脱。这一点可以从那些为了宗教目的或社会目的而成立的私人团体的大量发展中看出来，

这类在公元前五至四世纪曾经被认为是根本不需要的私人团体，它们的发展是希腊时代所特有的一种趋向。^①由于城市从一种具有头等重要性的地位上跌落下来，使得许多社会利益不能得到满足，这些私人团体的出现显然是为了补偿这些社会利益而作的一种努力。在柏拉图和亚里士多德看来，公民身份所提供的价值标准似乎基本上是仍然得到了满足的，或者至少是能够使它们得到满足；在他们的少数同时代的人以及越来越多的后继者看来，这种看法显然是谬误的。正是这个深刻的观点上的分歧，使得人们不可避免地要暂时撇开柏拉图和亚里士多德所遗留下的政治哲学。

所有这些讲授个人自足的理想学派都自称是直接起源于苏格拉底的教导。各学派这种自我标榜的说法究竟有多少靠得住是无法搞清楚的，对于这种情况，等到亲自认识苏格拉底的那一代人过去之后，那些自称是苏格拉底的门徒的人大概差不多和现代的人一样也不甚了了。苏格拉底成了一位神话式的人物，而且几乎始终是一位神话式的人物、一个理想中的智者和哲学上的英雄，每个学派都把他树为其学说的嫡祖。然而，就某种意义而言，哲学这个问题在当时的确回到了它曾经在柏拉图从事探讨时所处的状态。那就是重新探究那个老问题，即关于自然的意义以及自然和合乎一般道德的惯例和常规之间的关系。这对柏拉图所属的那一代人来说当然是如此，因为那一代的每个人确实是接着从苏格拉底中断了的地方开始进行探讨的，但是这对后一代那些感到自己无法接受柏拉图和亚里士多德精心提出的答案的人来说也是如此。他们对城邦是否确实提供了使文明生活得以实现的最佳条件愈是感到怀疑，就愈有必要重新审查这个以前提过的问题：从人性中能够得出美好生活的理论的实质性的和永久性的因素是什么？柏拉图曾经考虑过并否定了的这些理论重新获得了申述的机会。

^① 引自塔恩同上书，第81页。

如前所述，在这一点上需要考虑到有两种主要形式的政治哲学。第一种是在伊壁鸠鲁学派中得到了最充分的发展，不过就伊壁鸠鲁派和怀疑论派二者的政治理论所持的反对意见而言，它们之间并无十分重要的差别。第二种是犬儒学派的大不相同的政治理论。为了方便起见，我们就按这个顺序来审议这两种形式的理论。

伊壁鸠鲁学派

一般说来，伊壁鸠鲁学说^①的宗旨和亚里士多德之后这段时期的一切伦理哲学的宗旨相同，就是要使它的信徒产生一种个人自足的状态。为此，它教导人们美好的生活在于享乐，不过它对享乐的解釋是消极的。真正的幸福在于避免一切痛苦、烦恼和忧虑。伊壁鸠鲁企图在他的学生的圈子里获得志趣相投的友谊的种种快乐，这些快乐构成了他的幸福学说的积极内容，而这涉及到要从毫无益处的公共生活的牵累中隐退。因此，聪明的人是不会去和政治打交道的，除非是形势所迫，不得已而为之。这一学说的哲学基础是从某些早期的哲学思想中采用的一种彻底的唯物主义的体系，之所以采取这个体系，显然主要不是因为它确实可靠，而是因为相信它能使人得到慰藉。它之所以具有使人得到慰藉的能力，其奥秘在于：伊壁鸠鲁把人们对宗教活动，对上天报应的担心和忧虑，以及对神灵鬼怪的种种无法理解的奇想，通通看作是属于由继承而来的最严重的事物。可以肯定，神根本不关心人，对人们生活经历中的善与恶概不干预。这实际上就是伊壁鸠鲁学说中最强有力的部分。伊壁鸠鲁学派对诸如占卜和占星术——这确实是一大祸害——等各种各样出于迷信的行为和信念是一个尖刻的批评

^① 这个学派由伊壁鸠鲁于公元前 306 年创立于雅典，并一直是雅典四大学派之一，达数世纪之久。该学派是通过阿里斯蒂帕斯和苏格拉底发生联系的。

者，它在这方面值得尊敬的表现和斯多葛学派的表现形成了鲜明的对照；斯多葛学派的确是很愿意让事实真相在一般人的那些显然是不正确的信念中掩盖起来的。

由此看来，就整个世界而言，自然不过是些物理成分，即构成一切事物的原子。就人类而言，自然意味着自身利益，即每个人都要求获得自己的个人幸福的愿望。人类行为的其他一切规范都属于常规的范畴，因此对明智的人毫无意义，除非常规能够导致比人们在缺乏常规的情况下能获得更大的幸福。因此，除了幸福之外，没有任何固有的道德价值和任何他种固有的价值。

世上没有绝对的正义，只有在任何地区，在人们的相互交往中，为了预防伤害造成的损失或痛苦而不时形成的一种常规。^①

反对固有价值的人提出的论据是：在不同时期和不同地点都一直流行着种种道德准则和实践；最初某些诡辩学家利用过这个论据，柏拉图在《理想国》中论述正义时也曾注意到（目的在于驳斥）这个论据。在稍后的年代，怀疑论者卡尼德斯为反对斯多葛派曾极其详尽地阐述过这个论据。^② 这个论据中一个极其重要的观点是：利益是私人享有的一种感受；一切社会安排是否正当是根据这种利益来判断的，充其量，社会安排只不过是保证使最大限度的私人利益得以实现的手段。

因之，国家的形成完全是为了获得安全，特别是为了防止别人的掠夺。所有的人本质上都是自私的，都只谋求他们本身的利益。但是这样一来，每个人的利益就会受到所有其他人的同样自私行为的危害。于是人们相互之间达成默契：既不损害别人也不受别人的损害。非正义的行为本身不是坏事，但是如果得不到保护而

^① 《金言》(Golden Maxims), 33。见 R. D. 希克斯著《斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派》(Stoic and Epicurean)(1910), 第 177 页以次。

^② 西塞罗(Cicero)详细评论了卡尼德斯的论据,《理想国》,卷三,5—20。

受到其后果所造成的损害将超过可能从它得到的任何好处。由于大家都搞非正义的勾当所造成的事态是无法忍受的，于是人们达成一项行之有效的妥协，采取一套尊重别人的权利以使自己的权利同样免受侵害的方案。国家和法律就是根据这种方式，作为有利于人们之间的交往的一种契约而产生的。如果不存在这样的契约，就无所谓正义。法律和政府的存在是为了共同的安全，它们之所以有效，完全是因为法律的惩罚使得非正义的行为无利可图。明智的人将公正行事，因为非正义行为取得的利益是不值得去冒被拘留和受惩罚的风险的。道德和是否有利是完全一致的。

这种观点当然会得出这样的结论：人们所认为的正当的和正义的行为是随着环境、随着时间和地点而变化的。

习惯法中那些在相互交往产生的需要中证明是有利的作法本质上是公正的，而不论其是否对所有的人都同样如此，而如果任何一项法律的制订和实施证明是不适合于相互交往的利益时，这项法律便不再是公正的。如果法律表达的利益会改变而只是暂时符合正义的概念，那它在暂时的那段时期里仍然是代表正义的，因为我们并不去为空洞的条文操心，而只广泛地着眼于当前的事实。^①

总的说来，毫无疑问，正义在全世界各国人民之间基本是相同的，因为人性无论在什么地方差不多都是相同的，但是仍然不难看出，至少在正义的运用中，利益的原则会随着人们所过生活的不同而或多或少有所不同。因之，对某个国家的人说来是错误的事情，对另外一个国家的人说来可能是正确的。由于同样原因，一项法律原来也许是公正的，因为它有助于人们的交往，但随着条件的改变它就可能变成错误的。总之，检验法律和政治制度是否公正完全要看它们是否有益；只要它们能满足安全的需要并使相互交往变得更可靠和更容易，它们就符合公正一词的最明确的意义。因此

^① 《金言》，37。

很自然，伊壁鸠鲁学派虽然几乎不在意统治的形式，却一般看中了君主制，认为君主制是最强有力的因而是最可靠的政体。君主政体起于有产阶级，对有产阶级来说，安全始终是主要的政治利益。

伊壁鸠鲁学派的社会哲学以一种的确很动人的理论为基础，这个理论是根据纯属唯物主义的原则来说明人类制度的起源和发展的。这个理论流传在卢克莱修^①的诗集《物性论》（*De rerum natura*）卷五中，但它可能来源于伊壁鸠鲁。一切形式的社会生活，它的政治和社会制度、艺术和科学，总之，人类的一切文化都来自人的智慧而无任何其他智慧的介入。生物本身纯粹是由物质因素产生的，而伊壁鸠鲁从恩佩多克勒^②那里借用过来的一种理论粗略地使人想起现代的生物天择的假设。人类没有天生过群居生活的倾向，除了不息地追求个人的幸福也没有其他的冲动。起初，人类过着一种游动的、独居的生活，在洞穴中栖身，和野兽斗争以保全自己。走向文明的第一步是由于偶然发现了火；然后逐渐学会了在茅屋中栖身并用兽皮蔽体。语言起源于用以本能地表达自己感情的呼喊。经验加上或多或少有意使行动适应自然环境，终于产生了种种有用的技艺以及有组织的社会的制度和法律。文明完全是人类天赋能力在自然环境确定的条件范围内发挥作用的产物。对神的信仰是在幻想中产生的；智慧的开端在于认识到神根本不参与人类事务。

这种关于社会进化以及关于纯粹以自我主义和契约为基础的政治哲学的理论，其丰富的含义只有到了近代才可能得到充分的探讨。这种理论在近代又流行起来，而霍布斯的政治哲学——在其以唯物主义作基础的方面、在把人类的一切动机归结为追求自

① 卢克莱修（Lucretius，公元前99—55）。罗马哲学家、诗人——译者

② 恩佩多克勒（Empedocles，公元前五世纪中叶），希腊哲学家、政治家。——译者

身利益方面以及在国家的建立是出于安全的需要方面——和伊壁鸠鲁学说极其相似。在古代希腊世界中，思想的动向是反对人们思想中的一个极其重要的组成部分，这就是抨击宗教和迷信，因为在关系到人的利益方面，宗教的重要性在相当稳固地增长。然而，总的说来，伊壁鸠鲁学说确实是一种逃避现实的哲学。人们指责伊壁鸠鲁学说为肉欲主义，使其名称具有一种坏的意义，这是毫无根据的。但是，伊壁鸠鲁学说很可能倾向于发展一种缺乏生气的唯美主义，这种唯美主义没有能力去影响或希望去影响人类事务的进程。对个别的人来说，伊壁鸠鲁学说是可以获得平静和慰藉的源泉，但它在当时对政治思想的发展却是毫无补益的。

犬儒学派

犬儒学派也许同样持有一种逃避现实的哲学观，但它是极不相同的学派。他们比任何其他学派更有系统地阐述了反对城邦以及城邦所赖以建立的社会等级划分的意见，而他们的逃避现实在于放弃人们通常所说的生活中的一切幸福，在于消除一切社会差别，在于抛弃种种礼节，有时甚至是抛弃社会习俗的礼仪。他们的成员显然是来自那些外国人和流亡者阶层，也就是来自那些已经放弃了城邦公民身份的人。这个学派的创始人安提西尼，母亲是色雷斯人；它的最著名的成员，锡诺普的第欧根尼^①是一个流亡者；而它的最有代表性的人物克兰特兹^②，似乎放弃了他的大量财产去当游方乞丐和教师，过一种逆来顺受的贫困生活。他的妻子希巴奇亚出自名门，最初是他的学生，后来成了他流浪中的伴侣。犬儒学派形成了流浪教师和通俗哲学家的某种不明确和组

① 第欧根尼(Diogenes, 约前404—323)，古希腊犬儒派哲学家，生于锡诺普。——译者

② 克兰特兹(Crates, 公元前449—?)，希腊喜剧诗人。——译者

织很松散的团体，他们大体上自愿过一种贫困的生活，使人多少联想到中世纪的托钵僧。他们大多是向穷苦人说教；他们教导人们藐视一切惯例和习俗；他们在行动中往往表现出惊人的粗鲁和不顾体面。就古代世界产生的这样一种现象而言，犬儒学派可说是无产阶级哲学家的最早典范。

他们的学说的哲学基础是这样一则教条：明智的人应当是完全自我满足的。犬儒学派信奉的这个教条意思是指：只有在他的能力、他自己的思想和品质范围内的东西才是构成美好生活所必需的。除了道德品质以外一切都无关紧要。犬儒学派认为无关紧要的事物包括财产和婚姻、家庭和公民身份、学识和声誉，简言之，就是文明生活恪守的一切信仰和习俗。于是，希腊社会生活的一切通常的差别都受到了摧毁性的批判。富人和穷人、希腊人和野蛮人、公民和外国人、自由人和奴隶、出身高贵的人和出身低贱的人一律平等，因为他们通通降到了共同的无关紧要的水平。然而，犬儒学派的平等是虚无主义的平等。这个学派始终没有成为宣扬博爱主义或改良主义的社会学说的媒介，而总是倾向于禁欲和反对享乐。因为在他们看来，贫穷和奴隶制是完全无足轻重的；的确，自由人绝不优于奴隶，但不论自由人或奴隶其本身都不具有任何价值，犬儒学派也不认为奴隶制是一种罪恶或自由是一种美德。他们似乎受到对古希腊世界普遍存在的社会差别待遇感到的一种真正的憎恨所驱使，而这种憎恨促使他们抛开不平等的现象去向哲学中寻求进入一种精神领域的门径，在这个精神领域中，这种憎恨情绪便失去了作用。犬儒学派主张的几乎和伊壁鸠鲁学派一样，是一种放弃一切的哲学，但它的放弃是禁欲主义的和虚无主义的，而不是唯美主义的。

结果，犬儒学派的政治理论是乌托邦的理论。据说，安提西尼和第欧根尼都写过关于政治学的著作，而且似乎两人都草拟过理

想的共产主义,或者也许是无政府主义,在那样的体制中,财产、婚姻和政府都消失了。按照犬儒学派的设想,这个问题并不是一个涉及到绝大多数人的生活问题。因为大多数人,不论他属于哪个社会阶级,总之都是笨蛋,而美好的生活只有智者才能享有。同样,真正美好的社会形态也只有智者才能享有。哲学使它的崇拜者从城邦的法律和常规中解脱出来;智者不论在什么地方都同样怡然自得。他既无家也无国,既不需要城市也不需要法律,因为对他来说他本身的美德就是法律。一切制度都同样是人造的,都同样不值得哲学家注意,因为这一切在那些达到道德自我满足的人们之间是完全不必要的。唯一真正完善的国家是,在这样的国家中智慧是取得公民身份的必要条件,而这个国家既无固定的地区也无法律。各地的所有智者组成一个单一的共同体、一个世界城市,象第欧根尼所说的那样,智者是一个“世界主义者”、一个世界公民。这种世界范围的公民身份的概念牵涉到一些很重要的后果,并在斯多噶哲学中有极其卓越的论述,但这主要是由于斯多葛派赋予这个概念以积极的意义。犬儒学派着重的是它的消极方面,即崇拜原始社会、废除公民身份和社会方面的种种关系以及除出于智者的责任感之外的一切约束。犬儒学派这种反对社会常规的主张是一种在虚无主义一词的最彻底的意义上返回自然的学说。

犬儒学派的主要实际重要性在于:它是斯多噶学说由以产生的母体结构。但是当今的犬儒学派人士却具有一种和他们的重要性不相称的爱好。在事隔两千多年之后,现在很难重新获得犬儒学派的政治思想中那些模糊不清的概念以及那些和当时城邦中更有发言权的阶级意见不一致的概念。犬儒派学说的兴起和传播表明:甚至追溯到早在苏格拉底的时代,有些深受到城邦制度压抑的人就认为城邦制决不是应当实现的目标。由于柏拉图和亚里士

多德的反对，这些人肯定只是一些小小的预言家。然而他们在公元前四世纪之初看到的城邦的重要地位的下降，直到该世纪之末才为大家所看到。

参 考 书 目

- 西里尔·贝利：《古希腊的原子学派和伊壁鸠鲁》(*The Greek Atomists and Epicurus*)，牛津，1928年版，第10章。
- 西里尔·贝利编译并评注：《泰特斯·卢克莱修·凯勒斯的物性论》(*Titus Lucreti Cari De rerum natura*)，附序言，共三卷，牛津，1947年版。《序言》第4节。
- 唐纳德·R. 达德利：《从第欧根尼至公元第六世纪的犬儒主义史》(*A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.*)，伦敦，1937年版。
- A.M.J. 费斯图纪尔：《伊壁鸠鲁和他的偶像》(*Epicurus and His Gods*)，英译者 C.W. 奇尔顿，牛津，1955年版。
- A.H.M. 琼斯：《从亚历山大到查士丁尼的希腊城邦》(*The Greek City from Alexander to Justinian*)，牛津，1940年版。
- J.A.O. 拉森：《希腊和罗马历史中的代议政府》(*Representative Government in Greek and Roman History*)，伯克利，加利福尼亚州，1955年版。
- M. 罗斯托切夫：《古希腊世界的社会和经济史》(*The Social and Economic History of the Hellenistic World*)，牛津，1941年版。
- 法拉德·萨伊尔：《锡诺普的第欧根尼：希腊犬儒主义的研究》(*Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*)，巴尔的摩，1938年版。
- 法拉德·萨伊尔：《希腊的犬儒学派》(*The Greek Cynics*)，巴尔的摩，1948年版。
- W.W. 塔恩：《古希腊的文化》(*Hellenistic Civilization*)，由作者及 G.T. 格里菲思修订的第三版，伦敦，1952年版，第10章。

第二编

关于世界社会学说

第九章 自然法

在政治哲学史中,公元前322年亚里士多德的逝世标志着一个时代的结束,正如他那比他早死一年的伟大的学生一生标志着政治学和欧洲文明史上一个新的时代的开始。城邦的失败是划在政治思想史上的十分清楚的一条线,而从这时开始,它的历史就一直不断地延续到今天。正如A. J. 卡莱尔教授所说,如果说政治哲学的连续性在什么地方中断的话,那就是在亚里士多德的逝世的时候^①。比较起来,基督教的兴起在这一历史进程中只引起了表面的变化,而不论政治思想后来的变化有多么大,它们无论如何也是连续的,从斯多噶学派中自然法理论的出现直到革命的人权学说都是如此。柏拉图和亚里士多德郑重宣布的城邦的理想,同城市的衰落和这一哲学之完全不能适用于后来的一代形成了极其鲜明的对照。

作为政治动物,作为城邦或自治的城市国家一分子的人已经同亚里士多德一道完结了;作为一个个人的人则是同亚历山大一道开始的。这个个人既要考虑如何安排他自己的生括,又要考虑同其他个人的关系(他就是同这些个人构成了“人们居住的世界”);为了满足前一需要,就产生了研究行为的种种哲学,而为了满足后一需要,则产生了有关四海之内皆兄弟的某些新思想。这些都是有这样一天——历史上的一个重大关头——发生的,在这一天里,亚历山大在欧皮斯的一次宴会上,祈求人们能取得衷心的团结(homonoia),祈求马其顿人和波斯人能组成一

^① 《中世政治学说史》(*History of Mediaeval Political Theory*),第1卷(1903年版),第2页。

个联合的共同体城邦^①。

个人和人类

总之,人们不得不学会过单独的生活,而这是他们从来没有经历过的,而且他们还不得不学会以一种新的社会联合体的形式生活在一起,这种联合体比城邦要大得多,并具有浓厚得多的非个人色彩。这第一个任务有多么艰巨,也许可以通过一些宗教形式在整个古代的缓慢发展才能清楚地看出来。这些宗教形式向人们指出了个人取得永生的希望,并提供了参加同一位神(往往是一位受难的、垂死的神)进行神秘结合的仪式,还提供了在今世和来世得救的手段,而在它们的比较通俗的形式中,则提供了一种强制命运和取得精灵帮助的法术^②。亚里士多德以后的一切哲学都成了进行伦理教育和安慰的手段,并且随着时光的流逝,它们日益具有宗教的特色;在意味着信念或感情的任何意义上,哲学往往成为一个受过教育的人唯一的宗教。在这一时期,表现得最为明确的社会倾向就是宗教在人们关心的事务中占有越来越大的比重或者宗教体制越来越重要的地位,这一倾向最终导致基督教的出现和基督教教会的形成。人们不可能看不到这种宗教的发展对人们乃是一种感情上的帮助,如果没有这种帮助,人们在世界上就会感到孤立并发现自己的原有力量不足以经受住严酷的考验。从这一过程中便产生出一种自觉,一种个人的和生活和内在性的意识,而这是古代希腊人从来不曾有过的。人们正在缓慢地为自己制造灵魂。

学会在一种新形式的人类团体里共同生活是一项多么艰巨的任务,这也许可以最清楚地从下述情况中看出来,即政治和伦理哲

^① W. W. 塔恩:《希腊化文化》(*Hellenistic Civilization*) (1952年版),第79页。

^② 参见塔恩,前引书,第10章。

学力图用城邦所提供的用语以外的用语来重新解释社会关系。个人的和生活和孤立的意识也有其相反的一面，这就是人意识到自己是一个人，是种族的一员，具有到处大致相同的人类本性。因为把公民们维系在一起的亲密联系的破坏使他干脆成了一个人。现代的法国人或德国人具有一种与他人不同的民族意识，至少在他自己的判断中，甚至当他居住在外国时也是如此，而在古代社会中则并不具有任何这样的意识。在希腊时代，如果一个人会说阿提卡方言的希腊语，那他就会感到十分方便，至少在从马赛到波斯之间的各城市是如此。久而久之，甚至一度不过是出生问题的公民权，也可以同时在几个城市中取得。而且，各城市确实可以将其公民权授予另一城市的全体公民。把人们分成许多集团，这并无助于使人们有一种认为自己属于单独一类的意识。只要一个人不是一个单独的人而只是他自己，他就是一个同别人一样的人，即人类的一员。至少当较古老的联系越来越微弱，甚至当希腊人和野蛮人的区别在埃及和叙利亚相互混合面前也变得不重要的时候，情况更是如此。

因此，政治思想有两个概念要弄清楚，要把它们纳入一个共通的价值图式之中：一个是个人的概念，所谓个人就是人类的一个单位，他有他纯属个人的和私人的生活；一个是普遍性的概念，这指的是全世界的人类，人类中所有的人所具有的共同人性。假使这样的个人具有别的个人不能不尊重的一种价值，那就可以赋予前者以伦理上的意义；这样一个假设在城邦的伦理中起的作用并不大，因为在那里，个人是一个公民，而他的重要性决定于他所处的地位或他所起的作用。在广大的世界里，一个个人很难说能起作用——除非就某种宗教的意义而言——但是可以这样说，他正好可以充分利用自己的不重要的地位。他可以宣称他自己那不可分享的内心生活是所有其他价值所由产生的源泉。换句话说，他可以提出—

种固有权利的要求，这也就是使自己的人格受到尊重的权利。但是这种权利本身还需要给普遍性的概念相应地加上一种伦理的意义。在仅仅是类别的相似上还得加上思想的相似，*homonoia* 或 *concordia*，也就是心心相映，使人类结成一个共同的家庭或兄弟般的关系。圣保罗在使当时是一种平常的东西适应于基督教的宗旨时说“恩赐是各种各样的，但圣灵却是一个，”功用也是各种各样的，上帝却是一个，在众人里面运行一切的事……就如身子是一个，却有许多肢体，而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。^①

由自主的个人组成世界规模的社会这个概念和城邦的道德上的亲密关系之间的裂缝虽然很大，但二者却并不是完全脱节的。如果说希腊化时代的哲学试图把初看上去是局限于城市范围之内内的各种理想投射到宇宙上去，那是更为正确的。亚里士多德曾认为，公民的两个要素是，它应当是两个同等物之间的一种关系，要自愿效忠于一个具有合法的而不是残暴的权力的政府。但他又推论说，只有一批精选的公民才能使平等得以维护。新的观念则认为，所有的人，甚至奴隶，异邦人和蛮族，都应当是平等的。因此，它不得不把个人人格的内容或者冲淡为在上帝心目中每个人多少有些神秘的平等，或者冲淡为在法律面前每个人的平等，而不去考虑智力、性格和财产方面的不平等。尽管比较抽象，但它仍然可以象亚里士多德那样争辩说，自由的公民权意味着同样看法的某一方面，在这里，国家是绝不会尊重人的。它和亚里士多德一样，也不得不认为，对权力的要求乃是一种对权利而不是对暴力的要求，对于这一要求，一个善意的人在不失去他自己的道德的尊严的情况下是能够同意的。这也意味着内容的一种淡化。它必须为整个文明世界设想出一种法律，一种全面的法律（每一城市的民法只是它的一

^① 《科林斯人》，第 12 章，第 4—12 节。

一个特殊的例子),用以代替体现在单个城市高度一致的传统中的法律。

各种思想的这种重新调整和各种理想的重新订正是政治哲学在城邦垮台时所面临的一项重大任务。这一任务得以完成的事实也许最雄辩地证明了希腊哲学智力上的生命力。有关人权和有关正义与人道的一个有普遍约束力的法则这两个概念被切实地纳入了欧洲各民族的道德意识。无论在条文中这两个概念受到多大的忽视或破坏,它们的根子已扎得很深,甚至象现代民族主义这样一种强大力量的兴起也不能加以摧毁。自由公民权的理想经过改造可以应付这样一种局面,在这种局面下,担任公职和执行政治任务所起的作用已无足轻重,然而这个理想却并未完全消失,因为作为一种法律地位的概念以及作为一些权利(个人可据以要求国家的保护),它却继续存在下去。最后,这个概念被保存下来,这样,习惯、传统的权利和特权以及支配权便应当在更高的法律的法庭上为自己进行辩护,使之至少能以受到合理的批判与探究。

和谐与君主政体

重新解释和重新订正的工作需要长时期来进行并需要得到多方面的协助。特别是这一工作在开始时是不明确的,但在涉及哲学时,人们在长时期里主要是把它同斯多噶派的哲学等同起来。这是伟大的雅典学派中的第四个也是最后一个学派,它是奇提乌姆人芝诺在公元前300年之前不久创立的。但是比起任何其他学派来,这一学派同雅典(当然也同希腊)的关系是不大密切的。它的创立者是一个“腓尼基人”,这就是说,至少他的父母有一个人是闪族人。在芝诺之后,这一学派的领袖通常来自希腊世界的边远地区,特别是小亚细亚,因为在这里,希腊人和东方人混合得最为迅速,而直到公元前一世纪,也就是雅典的学派已不再是斯多噶主义

的中心的时候，一位雅典人才成了这一学派的领袖。比如说，这一学派的第二个创建人克吕西波斯就来自奇利奇亚，而把斯多噶主义带到了罗马的珀尼西厄斯则来自罗得岛。因此斯多噶主义从一开始就是希腊化的，而不是希腊的学派，古人们自己也相信其学说与希腊化政治的关系，证实普鲁塔克的这样一个说法，即亚历山大创建了芝诺建议成立的那样一个国家^①，不过普鲁塔克所指的无宁说是后来的斯多噶主义，而不是芝诺本人的。特别重要的是这样一个事实：斯多噶主义对二世纪受过教育的罗马人有很大的吸引力，这样它就成为希腊哲学借以在罗马法学形成时期施加影响的一个媒介。

斯多噶主义在起初是犬儒主义的一个流派。根据可能是不可靠的传统说法，芝诺在写作有关国家的著作时，还是克拉特斯的一个学生。这一著作的断片表明，它肯定是一个空想的国家，很象第欧根尼所描述的那样。他说，在这个理想的国家里，人们会作为一个单独的“部落”生活在一起，他们没有家庭，大概也没有财产，也没有种族与等级的区分，也无须金钱和法庭。芝诺之所以脱离犬儒学派，是因为犬儒学派的自然主义导向原始的生活，使得人们连体面都不顾了，但他在早期对犬儒学派的依附始终给新的学派带来不利的影响。在斯多噶主义里根深蒂固地存在着一种空谈理论的乌托邦主义的因素，这是这个学派所从来也不曾摆脱掉的，不过这一因素日益受到忽视，特别当中期的斯多噶主义改造自己的学说使之为罗马所用的时候。只要斯多噶主义的政治理论为哲学家的假想世界提出一个不可能实现的理想，它就不可能真正采用新的和谐思想。放弃希腊人和野蛮人之间的区别是一个进步，但用智者和愚者之间同样明确的一种区别以取代前一种区别却于事并无多大的补益。

^① 1. de Alex. virt., 6.

和谐思想同希腊化的有关国王地位的理论有着密切的关系。芝诺同他的学生马其顿国王安蒂戈纳斯二世的个人关系以及这样一个事实，即从斯多噶学派当中选出一个人来教育安蒂戈纳斯的儿子，这些都说明存在着一种开明的专制主义的倾向，不过这并不是斯多噶主义的一个普遍的特征。塔恩先生争辩说，在希腊人和野蛮人之间造成和谐的计划是亚历山大自己提出来的，而哲学家们后来才把它承受了过来。不管怎样，有关国王地位的理论的根源很可能不是出自斯多噶主义^①。和古代的情况不同，君主政体会引起政治理论家们的注意，这是很自然的事情。亚里士多德认为君主政体是一个学院式的问题，但是亚历山大的帝国和帝国分成的各个部分，使得古代世界的一大部分处于国王们——埃及的托勒密王朝、波斯的塞琉古王朝和马其顿的安蒂戈纳斯王朝——的统治之下，甚至那些联盟也受到他们的影响或控制。马其顿以外的新的君主政体注定是专制的，因为没有任何别的一种统治方式可以把希腊人和东方人结合起来。国王不仅是国家的首脑，他实际上就是国家本身，因为除此之外没有任何聚合的力量能够把国家维系在一起。由于这些王国是由极为多种多样的因素组合而成，因此它们必然保留大量本地的风俗习惯和本地的法律，而这些风俗习惯和法律都是受王国的统一所需要的种种规定所制约的。这样就产生了国王的法律或普通法和地方法的区分。就某种特殊的意义而言，国王就成了统一和良好统治的象征。

与此同时，希腊化的专制主义从未完全失去希腊的这一含义，

^① W. W. 塔恩：《亚历山大大帝与人类的统一》（*Alexander the Great and the Unity of Mankind*）（1933年版），《英国科学院学报》，第19卷。见 E. R. 古德瑞：《希腊化时期王权的政治哲学》（*Political Philosophy of Hellenistic Kingship*），载《耶鲁古典研究》，第1卷（1928年版），第55页以下，此文讨论了保存在斯托拜欧斯的作品中的一组年代不明的毕达哥拉斯著作片断。又见 M. H. 菲希：《亚历山大和斯多噶派》（*Alexander and the Stoics*），载《美国语言文献学杂志》（*Am. J. Philology*），第58卷（1937年版），第59、129页。

即政府不应仅仅是军事专制主义。在亚细亚和埃及，人们在宗教、在国王的神圣性中看到了对于统治地位的认可；国王死后或者甚至生前，在国家的祭仪中受到崇拜。从亚历山大开始，希腊化了的国王就被列入希腊各城市的诸神之中。被神化了的国王成为东方普遍存在的一种体制，最后连罗马皇帝也不得不予以采用。这样，对于“围绕在一位国王身边的神圣性”的信仰便以某种形式进入了欧洲人的思想并以这种或那种形式一直保存到现代。可是，这一概念决不意味着臣民就特别卑下。对于受过教育的希腊人来说，这种做法肯定并无任何真正的宗教意义，并且在任何情况下，关于一个人被提升到神的地位的做法也并无任何固有的令人感到可怕的东西。许多希腊城市都拥有享受那种荣誉的英雄或立法者。在城市里，这种做法的意义和后果是政治性的；它使享有这种荣誉的亚历山大和他的继承者拥有为了使他们同城市的联盟卓有成效所必须的权威^①。甚至在王国里，对国王的正式崇拜都有一种体制上的意义，这种意义同神权理论在十六世纪的王国中所具有的意义并非完全不同。要使国家统一和一致起来，这是一种最方便的手段，而这种方法表明，在国王的权威背后有对权利某种要求。而且，它使国王的法律有一种可以延续到他去世之后的连续性，而如果它只是他的意志的体现，那就不可能有这种连续性了。最后，宗教的头衔——诸如救世主和施主——可以真实地描述一个好的国王可以做什么；臣民因获得和平和好的政府而表示的感激心情往往是真实的。

因此，在希腊化时期就产生了一种神化的国王的理论，这种理论实际上把他应当推行的德政归之于他的主要的本质。一位真正的国王是神圣的，因为他使他的王国得到和谐，有如上帝把和谐给予世界一样。用一种广泛流行的说法来说，他是“活的法律”，是使

^① 塔恩，前引书，第 52 页。

统治整个世界的法律和权利原则得以体现的形式。因此他就具有
一种为一般人所不能分享的神圣性，而这种神威对未经上天恩准
而窃取王位的可耻篡夺者则会带来灾难。因此，他的权威要得到道
德上和宗教上的认可，而他的臣民在不失去其本身道德上的自由
和尊严的情况下可以予以同意。因为人们一直相信，国王的身分
和专制主义在本质上并不是一回事。

哦，但愿人们能够把对于服从的全部需要同人类的本性分离开
来！要知道，作为人世的动物，我们并不能摆脱服从，这一事实是
我们的现世性的最卑劣的痕迹，因为服从这样一件事非常接近于一
件必要的事情①。

世界城

然而，把受到上天认可的王国加以理想化，这种做法并没有采
取斯多噶主义的古典形式，也许这是因为在雅典，人们到这时才对
之进行系统的论述，这时城市已经重新取得了对马其顿的至少是
一种有条件的独立。在克里西波斯的手里，斯多噶主义在三世纪
的最后二十五年里成了雅典最大的、也是最受尊重的学派，并且
斯多噶主义有了它在它的全部历史中保有的系统形式。虽然他写
的是一种令人难以卒读的文字（这种文字使得他成了枯燥和冗赘
的化身），但他却得以给斯多噶哲学以一种形式，这种形式在古代
使它成为“具有政治、道德和宗教信念的人们的精神支柱”②。它
为世界国家的思想提供了一种积极的道德上的意义，它还提供了一
种普遍的法律，而犬儒主义者留下来的这个法律只不过是对城邦
的否定。

① 古德瑞译文，前引书，第 89 页。

② W. S. 佛格森：《希腊化时期的雅典》（*Hellenistic Athens*）（1911 年版），第 261 页。

斯多噶主义的伦理目的和后亚里士多德学派的哲学的目的有相似之处,即造成自足和个人的幸福。事实上,这个学派一直不大能够肯定,它的理想是超然于世俗利益之上的贤哲,还是一个实干的人。斯多噶派和伊壁鸠鲁派都可以教导人们说,一部分智慧是从人世间得来的。但是,基于两种理由,这却不是斯多噶派的主要倾向。第一,它想通过对意志的严格训练来教人们做到自足;它提倡的美德是决心、坚忍、忠于职守以及不受享乐的引诱。第二,一种同加尔文主义相类似的宗教学说加强了这种义务感。斯多噶派深信神的旨意具有无上的统治力量。他认为自己的一生乃是上帝对他的一种感召、指定给他的一种职守,就好象统帅给他的士兵规定任务那样。另一种常用的比喻则是舞台,而人们不过是舞台上的演员。每个人的职责就是演好指定给他的角色,不管这个角色是引人注目的还是微不足道的,是幸福的还是悲惨的。斯多噶派的基本学说是自然的统一与完美的一种宗教信念或一种真正的道德秩序。在他们看来,按照本性的生活就是顺从上帝的旨意,同一切善的力量合作,对支持正义的一种超人力量的依赖感和来自对世界的善与合理性的信仰的宁静心情。

因此,在人的本性和整个自然界之间存在着一种基本的道德上的吻合。斯多噶派为了表达这个意思,指出人是有理性的而上帝也是有理性的。使世界有了生气的同一圣火把火花投入了人们的灵魂。而这就使得人类在世界灵魂的造物中间占有的一种特殊的地位。动物按照它们的不同种类而有生活所必须的本能、冲动和能力,但是人却具有理性;他们能说话,能分辨什么是正确的,什么是错误的;因此,在所有的生物当中,只有他们适于过社会生活,而对他们来说,这种生活是必要的。人是上帝的儿子,因此他们相互间是兄弟。对斯多噶派来说,对神意的信仰主要是相信社会目的的价值,相信好人有分担一部分这种目的的责任。正是这样一个信念

使得斯多噶主义成为一种道德的和社会的力量。它本身没有任何空想的东西，不过早期的斯多噶主义者曾有一种把他们的哲学英雄当作偶像加以崇拜的倾向，这倒是确实的。

于是就提出了一个世界国家的想法。神和人都是这个国家的公民，并且它还有一部宪法，这就是正当的理性，它教给人们必须做什么和回避什么。正当的理性是自然法则，它是到处适用的公正和正确的标准，它的各项原则是不可改变的，无论统治者还是臣民都必须遵守，因而它就是上帝的法律。对于这一点，克里西波斯在他的著作《法律论》开头的地方是这样地表述的：

法律是神和人的一切行为的统治者。在涉及什么事情是光荣的、什么事情是卑劣的问题时，人们必须把法律看成是管理者、统治者和指导者，因此法律也就是区别公正与不公正的标准。对于本质上是社会的一切人来说，法律指导人们必须做的是什么，不许做的又是什么。

在某些特定地点通行的那种传统的社会区分对世界国家来说是没有意义的。早期的斯多噶派就象犬儒学派那样，仍然否认一个智者的城市会需要任何制度。希腊人和野蛮人、上等人 and 普通人、奴隶和自由人、富人和穷人都被宣布为平等的；人与人之间唯一的本质区别就是有智慧的人和愚蠢的人之间的区别，也就是上帝可以引导的人和上帝必须拉着走的人之间的区别。斯多噶派从一开始就把这一平等理论作为道德修养的基础，这一点是无容置疑的，尽管社会改革对他们来说永远是次要的考虑。克里西波斯说，没有任何一个人“生来”就是奴隶，人们应当把奴隶看成是“终生受雇的劳动者”，而这就同亚里士多德提到奴隶时的口吻大不相同了；亚里士多德把奴隶只看成是一种活的工具。至少从长远的观点看，世界城市中任何人都可以取得公民权，因为公民权依靠的是作为人类共同特征的理性；在实践方面，斯多噶派则和大多数严峻的说教者一样，他们对于愚者的人数之多这一点有很深的印象。道路是

艰难的，门是狭窄的，而且能找到它的人却微乎其微，但不管怎样，在这里，一个人完全要靠自己；靠外界的帮助是不行的。

如果说斯多噶主义减少了个人与个人之间社会区分的重要性的话，那么，它又倾向于促进国家与国家之间的和谐关系。对每个人都有两个法律：他自己城市的法律和世界城市的法律，习惯的法律和理性的法律。在这两种法律之中，第二种必然具有更大的权威并且必然提供一种各城市的条例和习俗都应与之保持一致的准则。风俗习惯虽各不相同但理性却是统一的，而且在千差万别的风俗习惯的后面应当有某种一致的目的。斯多噶主义倾向于提出一种拥有无数地方分支的世界范围的法律体系。各地的特色因具体情况不同而会有所不同，但它们都是合理的，而整个体系的合理性则可以使这种差别不致变为对立。实际上，这同亚历山大所祈求的那种和谐或“心心相映”并无二致。在希腊化的世界里，到处都是享有不同程度自治的大量城市和其他地方当局。各王国用一个共同的或国王的法律把这些地方结合在一起。在城市与城市之间，仲裁成为处理争端的一种公认的和普遍推行的方法。在内政方面，则由从别的城市召来的审判委员会来处理人的争端，这种办法基本上取代了古老的人民陪审员^①。

两种程序意味着习惯的对比，意味着诉诸公道，最后则意味着产生一纸共同的法律——在这些情况下，自然法始终发挥它的最大影响。对于往后的历史来说，斯多噶派的更高一级的法律观念对罗马法的影响更加重要，但是这种影响的性质看来从一开始就是一样的。它提出了一种合理而又公正的理想，作为在成文法看来不大合乎习惯的时候批评法律的手段，问题不仅仅在于肯定成文法应当是公正的；希腊人过去一直认为，法律提供一部道德法典和一个通用的正义准则。斯多噶派增加的是两种法律的学说，即

^① 塔恩，前引书，第77页。

城市的习惯法和更加完美的自然法。把公正用为一种批评的原则要求人们清楚地认识到，不能把正义同法律本身看作是一回事。斯多噶派的世界城市已经走上了这样一条道路：它正在变成后来基督教思想中的上帝之城。

对斯多噶主义的修正

斯多噶派哲学的一般原则始终还是克里西波斯在三世纪末留下的那些。但是这些原则却经历了重大的变化，使之能为大众所理解和接受，特别是在罗马能被接受。早期斯多噶主义的困难主要来自其中蕴藏的犬儒主义因素——即这样一种倾向，它把智者视为跟一般人完全不同的人，根本不关心日常事务，并具有一种相应的倾向，即不使自然法和现实中各种不同的风俗习惯发生联系。重新调整的原因主要是怀疑论者卡尔涅阿德斯进行尖锐的、否定的批判。到二世纪，斯多噶主义在被认为应当对之毕生致力于批判的这样一些学派中取得了一席之地。据说卡尔涅阿德斯曾诙谐地问道，“如果不是为了克里西波斯，那我应该在什么地方？”卡尔涅阿德斯的批判对斯多噶主义进行了全面的进攻，攻击它的神学、它的心理学，当然还有自然正义的理论。在涉及政治理论时，批判的要点看来首先是认为，斯多噶派的智者是怪物，是自然界所没有的，是完全非人的，因为他力图根除一切感情和情绪。就其理论而言，这一批判是完全正当的，尽管斯多噶派一般说来比他们的理论要好一些。第二，卡尔涅阿德斯指出，面对着在道德的信仰和实践之间实际存在的不符，人们难以相信会存在普遍公正的法律。卡尔涅阿德斯本人断言，人实际上完全受制于个人的利益和考虑，公共不过是一种体面的头衔而已。

对这些批判的回答并不是重新建立斯多噶主义，而是通过把特别是从柏拉图和亚里士多德那里取得的思想包括进来而对之加

以调整。到二世纪末，一种世界范围的文化需要——也许还曾有意意识地试图创造——一种世界范围的哲学，而这种哲学除非把来自许多源流而结成的种种因素都兼容并包进来，否则它便几乎不能适于为大众所接受。这时还有可能回到四世纪的伟大哲学家们那里去，他们并不因醉心于城邦（它比人们所能回忆的时期更久地成了一件被忘记的事情）而遭到人们的厌恶。在许多情况下，回到哲学中的古典传统乃是达到对于生活和社会关系的更加人道的观点的一个手段。这就是许多情况中的第一种。就斯多噶主义而论，这一工作是由罗得岛人珀尼西厄斯进行的，此人在二世纪末叶曾是这个学派的领袖。这时，斯多噶主义肯定失去了逻辑的严整性，但它却大大地取得了它的优雅性和吸引力，而它可以用这种吸引力来影响根本不关心各学派的专门术语的受过教育的人们。就斯多噶主义所能发生的社会的和政治的影响而论，这乃是头等重要的事。珀尼西厄斯的伟大著作是以这样一种形式重述斯多噶主义的，即要能使之成为贵族阶级的罗马人所理解。要知道，这些罗马人根本不懂哲学，却又十分热衷于同罗马人为自己所创造的一切完全不同的希腊学术。没有任何其他的希腊思想体系象斯多噶主义那么适合于罗马人特别引以自豪的一些固有的德行，如自制、忠于职守和公德心；也没有任何一种政治概念象斯多噶派的世界国家那么适合于把某种程度的理想主义的精神引入罗马征服这一十分卑鄙的勾当。在这个关键的阶段——二世纪的第三个二十五年——里，接触点是在两个希腊人之间的关系上，这两个人就是珀尼西厄斯和波利比厄斯，他们同以西皮奥·伊米利埃纳斯为中心的一个罗马贵族集团是私人朋友。

实际上，珀尼西厄斯做的事情，就是把斯多噶主义变成一种人道主义的哲学，他所做的让步就是为了对付卡尔涅阿德斯提出的反对意见所必须做的事。他承认比较崇高和比较富于公德心的抱

负和激情在道义上是站得住的，但他否认智者应当力图完全弃绝感情。他提出为公众服务、人道、同情和仁慈等理想以取代自足。甚至比这更加重要的是，他放弃了智者的理想社会和日常社会关系之间的对立。理性是所有人的法律，而不仅是智者的法律。这就是说，所有的人都是平等的，即使事先估计到人们在地位、天赋和财富等方面存在不可避免的差别。他们至少都要有维持人的尊严的起码权利，正义要求法律应当认可这些权利并保护人们享有这些权利。因此，正义便成为各国的法律，是使它们结合到一起的纽带，当然这并不是说一个国家不可能是不公正的，而是说只要它不公正，它便丧失了使之成为一个国家的和谐的依据。这个可能是由珀尼西厄斯提出的国家理论被保存在西塞罗的著作里。珀尼西厄斯哲学的人道主义给罗马所有的斯多噶主义者留下了强烈的印象。

人类的统一，人与人之间的平等，因而还有国家的正义，男女的同等价值，对妇女与儿童的权利的尊重，仁慈、爱、家庭的纯洁，容忍和对我们同伴的宽容，在一切情况下、甚至在可怕地必须用死亡来惩罚罪犯情况下的人道精神——这些就是充满后期斯多噶主义者著作中的基本思想。^①

波利比厄斯的作品保存了罗马现存的最早的历史和对罗马政治制度的最早的研究成果。他的历史著作承认在罗马统治下的世界国家是事实。他试图按照事件发生的顺序从西班牙叙述到小亚细亚，并且指出“罗马人用什么办法以及通过何种体制在不到五十三年时期内征服了全世界”。在他的著作的第六卷里，他提出了关于罗马体制的理论，这个理论可能也反映了珀尼西厄斯的思想，

^① 沙克·丹尼：《古代道德理论与思想史》（*Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*）（1856年版），第2卷，第191页以次；沙奈在《政治科学史》（*Histoire de la science politique*）（1913年版），第1卷中所引，第249页。

并且肯定受到了西皮奥集团的重视。波利比厄斯认为，在历史上有一种不可避免的发展与衰败的法则。为了阐明这一法则，他指出，所有纯粹的统治形式都有以其特有的方式蜕化变质的倾向：君主政体蜕化为暴政；贵族政体蜕化为寡头政体等等，等等。在此，他用的是柏拉图的《政治家》和亚里士多德的《政治学》中对各种体制所作的古老的六分法，只补充了使一种形式变为另一种形式的比较明确的循环论。他认为罗马之所以有力量，是因为它不自觉地采用了一种混合的体制，在这种体制中，各种因素“得到精确的调整并处于恰好平衡的状态”。执政官是君主政体的因素，元老院是贵族政治的因素，人民大会则是民主的因素；然而罗马的统治机构的真正秘密则在于这样一个事实，即三种力量相互钳制，从而防止了自发的衰败倾向，而如果任何一种力量过于强大，衰败现象就会发生。波利比厄斯从两个方面修改了长时期常见的那个古老的混合政体的理论。第一，他把纯粹形式的统治机构会蜕化变质的倾向说成是历史规律，但他的循环论却是根据希腊的经验提出的，根本不适于发展罗马体制。第二，他的混合形式的政府并不象亚里士多德所说的那样，是社会各阶级之间的平衡，而是各派政治力量之间的平衡。这里他可能援引罗马的同僚制（collegiality）的法律原则，即任何一位高级官吏都可以提出否决，以阻止任何其他具有同等或较小 imperium^① 的高级官吏所采取的行动。这样，波利比厄斯就使混合形式的政府具有抑制与均衡的制度^② 的形式，这种形式也就是后来为孟德斯鸠和美国宪法的起草者所接受的形式。

至于谈到历史的精确性，那么波利比厄斯对罗马政体的分析

① 拉丁语，泛指权力。——译者

② 原文 a system of checks and balances，是一种通过抑制以取得均衡，以防止行政权力过大的制度。孟德斯鸠提出的三权（立法、司法、行政）分立，也是出于同样的考虑。——译者

并不比孟德斯鸠对美国政体的分析更为透彻。保民官——在罗马后来体制的发展中是一切高级官吏中最重要的——根本不适合他提出的模式。也和孟德斯鸠一样，他所抓住的只是他正在研究中的体制的一个变化中的阶段。确实，混合形式的政府的理论在斯多噶主义的思想传入罗马一事中只具有暂时的重要性。毫无疑问，共和国晚期的罗马贵族听到他们先辈相传的体制自然而然地同希腊政治科学的最伟大的发现不谋而合的时候是感到高兴的。同样无可置疑的是，斯多噶主义的世界国家很容易助长一种帝国主义情绪，这种情绪使得征服者以为自己正在肩负起白种人的责任并正在把和平与秩序的福音带给政治上无能的世界。最后，在公元前二世纪末出现了一种特殊的历史情况——前133年，泰比里厄斯·格拉古为了进行改革而公然利用了阶级之间相互对立的经济利益——这种情况要求贵族的共和派作出适当的反应，也就是 *concordia ordinum*①。混合形式的国家的理论在西塞罗的思想中占有重要的地位，但这只不过是共和国永远无法实现的希望罢了。在帝国时期，直接的发展路线引向世界范围的罗马公民权，而这件事是因公元212年卡腊卡拉敕令和阶级差别的消灭而得以完成的。这一运动所含有的平等主义精神较之斯多噶主义在珀尼西厄斯和波利比厄斯的影响下暂时取得的那种形式远为符合于罗马斯多噶主义的精神。

西皮奥集团

斯多噶主义对西皮奥集团的影响始终具有重要意义的后果在于这样一个事实，即它对最早研究罗马法学的人是有影响的。对于居统治地位的这些罗马人来说，珀尼西厄斯重述斯多噶主义学说，好象是提供了一种手段来保存比较古老的罗马理想的精华，人们

① 阶级之间的和谐。——译者

通过培养文艺的手段来发扬这些理想，并且用更加广泛的同情心、善意和温文尔雅的风度把它们协调起来。罗马人称之为 *humanitas*^①——这对于醉心于权力之争并且趣味或思想都不开化的社会的原始固陋来说是一种矫正，它又是美化征服行动的一种手段。通过西皮奥集团或同这一集团成员有密切联系的人们，这一理想在一个关键时期提了出来对罗马法的研究发生了影响。毫无疑问，这些对法学做系统研究的最早尝试，都是由受过斯多噶主义强烈影响的人们进行的^②。

在斯多噶主义出现在罗马之前，法律本身的历史就已经准备好了道路。罗马法也和大多数的古代法系一样，在起初只是一个城市的法律，或者说得更精确些，是为数很有限的一批公民的法律，这些公民生来就使用这种法律，这种法律是他们的公民遗产的构成部分。罗马法把宗教仪式和祖传的礼节结合在一起，这就使得罗马法无法适用于出身不是罗马人的任何一个人。当罗马的政治权力和财富日益增长时，罗马的外来居民也越来越多，这些外来居民相互之间以及同罗马人都要打交道。因此人们实际上便有必要通过某种方式对他们的行为从法律上加以认可。大约在公元前三世纪中期，面对这个问题，罗马人设置了一位特殊的法官(*Praetor peregrinus*^③)来处理这类事务。由于没有可用的任何有关仪式的法律，所以不得不允许在程序中出现各种各样不拘礼节的做法，并且由于同样的原因，正式的法律又不得不经常因公平、光明正大和常识的考虑(简言之，也就是考虑到正当的事务实践认为是诚实公正的做法)而拼凑起来。一部有实效的法律就这样地形成了。

① 大略相当于英语的 *humanity*，指同人和人性有关的品德、学艺等等。——译者

② 参见《西塞罗论共和国》(*Cicero on the Commonwealth*)，塞宾和斯密斯编(1929年版)，引言，第36页。

③ 也可译为“外事行政长官”。——译者

这部法律基本上不落俗套并且一般说来也是符合于诚实的行为和普遍实用的主导思想的；法学家早已给它起了一个万民法（*ius gentium*）的名字，即对一切民族都适用的法律。这一法律的形成过程从本质上来说，同英国商法的产生过程没有什么不同。正如英国商法最后被并入英国法的重要部分一样，万民法对罗马法的发展也是有影响的。事实上，由于它比较公平合理并且总的说来较之古老的严格的法律更加适合于那个时代，所以它和其他因素一道有助于使全部罗马法的实践变得开明^①。

万民法是个法律概念，没有特殊的哲学含义，而自然法（*ius naturale*）则是一个哲学用语，它是由于把斯多噶派的希腊著作译成拉丁语而生造出来的。实际上这两个词是十分密切地结合在一起的。这两个概念能以有成效地相互作用，因为人们正当地感到，普遍的采用和实施就为实质上的公正提供了某种保证，至少同地方风俗习惯相比是如此，同时它们又为理性的规则提供了一个与实践接触之点。因此人们就把斯多噶派的理想法律同各国的成文法配合起来了。对法学的影响，最后表明是极为有益的。自然法的概念使人们对风俗习惯进行有见识的批判；它有助于消除法律的宗教的和礼节的性质；它倾向于促进在法律面前人人平等；它强调意图的因素；并使没有道理的严酷性得以缓和，简言之，它在罗马法学家的面前提出了一个使他们的职业成为一种诚实公正的行业（*ars boni et aequi*）的理想。

为了充分理解斯多噶政治哲学的全面成就，有必要回想一下自从亚里士多德逝世以来政治社会在二百年中间所走过的漫长道路。同公元前322年的雅典相比，后来两个世纪的地中海世界几乎是现代世界了。无论如何那也是一个把受到深刻认识的世界包括

^① F. 德·祖鲁耶塔：《共和国时期法律的发展》（*The Development of Law under the Republic*），载《剑桥古代史》，第9卷（1932年版），第866页以次。

在内的社会,在这样的世界里,广泛的交往已习以为常,地方与地方之间的差别甚微而越来越不重要了。斯多噶主义承认城邦的破坏已是既成事实,承认人们不可能再坚持以自己为中心的地方主义、它那在公民和异邦人之间规定的严格区分以及只限于给那些实际上分享统治权的人们以公民权等做法,因此它勇敢地担起这样一项任务:重新解释政治理想以适合于这个伟大国家的需要。它概括地提出了一个世界范围的人类集团的概念,这个集团用广泛到足以把他们全都包括进去的一种正义的纽带结合到一起。它还提出这样一个想法,即尽管人们在种族、地位和财富方面有所不同,但他们生来是平等的。它不坚持认为,即使是一个伟大的国家,那它仍然和城市一样,是一个伦理的联盟,应当从道义上要求自己的臣民忠实于它,而不是仅仅依靠统治的力量强迫他们服从。这些有关人的关系应当是怎样的见解,不管过去受到政治实践的多少冲击,从此以后是永远也不能从欧洲各族人民的政治理想中完全抹煞掉的。

参 考 书 目

厄内斯特·巴克尔译:《从亚历山大到康士坦丁:可以说明社会和政治思想史的引文与文件,公元前336—公元337年》(*From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas, 336 B.C.—A.D.337*),牛津,1956年版。

西里尔·贝利:《罗马宗教与哲学的出现》(*Roman Religion and the Advent of Philosophy*),载《剑桥古代史》(*Cambridge Ancient History*),第8卷(1930年版),第14章。

埃德文·倍文:《斯多噶派与怀疑论者》(*Stoics and Sceptics*),剑桥,1959年版。

埃米尔·布列耶尔:《克里西波斯和古代的斯多噶主义》(*Chrysippe et l'ancien Stoicisme*),修订新版,巴黎,1950年版。

詹姆斯·布莱斯:《自然法》(*The Law of Nature*),载《历史与法学研究》

- (*Studies in History and Jurisprudence*), 纽约, 1901 年版。
- 约翰尼·克里斯滕森: 《论斯多噶哲学的统一性》(*An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*), 哥本哈根, 1962 年版。
- 路德维希·艾德尔施坦: 《斯多噶主义的意义》(*The Meaning of Stoicism*), 剑桥, 麻萨诸塞州, 1966 年版。
- 维克多·爱伦堡: 《亚历山大与希腊人》(*Alexander and the Greeks*), 英译者: 鲁斯·F·冯·维尔森, 牛津, 1938 年版。
- W.S.佛格森: 《从希腊到罗马的合法化的专制主义》(*Lagalized Absolutism en route from Greece to Rome*), 载《美国历史评论》(*In Am. Hist. Rev.*), 第 18 卷(1912~1913), 第 29 页。
- W.S.佛格森: 《希腊化时期的雅典: 历史论文》(*Hellenistic Athens: An Historical Essay*), 伦敦, 1911 年版。
- 库尔特·冯·弗里茨: 《古代混合体制的理论: 波利比厄斯政治思想的批判研究》(*The Theory of Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius*), 纽约, 1954 年版。
- T.R.格洛弗: 《波利比厄斯》(*Polybius*), 载《剑桥古代史》, 第 8 卷(1930 年版), 第 1 章。
- 厄尔文·R.古德璠: 《希腊化时期王权地位的政治哲学》(*The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship*), 载《耶鲁古典研究》(*Yale Classical Studies*), 第 1 卷, 纽黑文, 康涅狄克州, 1928 年版。
- R.D.希克斯: 《斯多噶派与伊壁鸠鲁派》(*Stoic and Epicurean*), 伦敦, 1928 年版, 第 3, 4, 7, 8 章。
- 玛利·密尔斯·帕特里克: 《希腊的怀疑论者》(*The Greek Sceptics*), 纽约, 1929 年版。
- 弗里德里克·波洛克爵士: 《自然法史》(*The History of the law of Nature*), 载《法学论文集》(*Essays in the Law*), 伦敦, 1922 年版。
- 玛格丽特·E·里索尔: 《早期和中期斯多噶派的政治理论》(*The political Theory of the Old and Middle Stoa*), 纽约, 1951 年版。
- W.W.塔思: 《希腊的文明》(*Hellenistic Civilization*), 作者与 G. T. 格里费斯修订第三版, 伦敦, 1952 年版。
- F.德·沮鲁耶塔: 《共和国时期法学的发展》(*The Development of Law under the Republic*), 载《剑桥古代史》, 第 9 卷(1932 年), 第 21 章。

第十章 西塞罗和罗马法学家

到公元前一世纪开始的时候，随着亚历山大对东方的征服而开始的各种政治过程在很大的程度上已经完成了。整个地中海世界被投入了一个熔炉之中并在相当大的程度上变成了一个单一的共同体。城邦已无足轻重，但还没有象现代所产生的那样的政治上自觉的诸民族。已经很明显，马其顿、还有埃及以及亚细亚各王国的继承者将成为罗马的臣民，而当时已知的文明世界将会结合在一个单一的政治统治之下，这件事在下一个世纪确实发生了。到一世纪初，斯多噶哲学也宣扬世界国家、自然正义和普遍公民权的思想了，不过这些名词并不具有法律的意义，而只具有伦理的意义。为进一步发展和澄清这些哲学思想的舞台已经布置好了。伊壁鸠鲁派和怀疑论者的比较消极的伦理学——把“本性”同个人的自身利益等同起来——继续存在着，但至少在最近的将来跟斯多噶派提出的思想同时并存。不过现在这些思想已变得如此普及，以致它们几乎算不得是什么哲学体系，而成为有教养的人的共同财富。

这些思想包含一些具有伦理或宗教含意的信念，但并无非常高的哲学精确性。由于各学派具有越来越明显的相互借鉴的倾向，因此它们甚至失去了在克里西波斯的斯多噶主义中所具有的某种精确性，而当它们在一种本质上是世界范围的文化中成为流行的思想的时候，这种情况是料想得到的。它们包含这样一种信念，认为世俗世界是由上帝进行神圣统治的属地，而这个上帝就某种意义而言乃是明智而又善良的，因而他和人的关系可以比之为

父子之间的关系。它们还含有这样一种信念即认为人们彼此是兄弟，是共同人类家庭中的成员，在这个人类家庭中，他们的理性使得他们成为同上帝有亲族关系的种族并且在某种基本的方面是相似的，即使考虑到不同的语言和地方的风俗习惯在他们中间造成了差别之后亦复如此。因此，就有了在行为方面所有的人必须遵守的某些道德，正义与合理性的规则，但所以要遵守这些规则并不是因为它们记载在成文法里或在违犯这些规则时要受到惩罚，而是因为它们本身是正当的，是应当受到尊重的。最后，也可能是全部信念中最不明确的一个，即认为人们就其本性而论从根本上说是“社会的”。这一思想并不象亚里士多德的理论那样精确，即认为人是一种动物，他在城邦的文化中达到了他最高的发展阶段。这不过只是说，对上帝和人的法律的尊重是人类本性所固有的天赋，按照这一内在的尊崇之心行事，他就实现了自己的本性，要是他宁愿做与此相反的事情，那就未免使自己显得愚蠢可笑了。

在公元前一世纪及其后两三个世纪中，这些思想的发展是遵循两条主要路线的。一条路线继续因斯多噶主义对初期的罗马法学的影响而已经显示出的那个方向：它具有把自然法嵌入罗马法的哲学结构的效果。另一条路线不得不同如下思想的宗教含义打交道，即法律和政府都出自神意指导人类生活的计划。在两种情况下，政治哲学的发展是带偶然性的。在受到重视的作家当中，只有西塞罗是受到公开承认的政治理论家，不过他专门论述罗马共和国政治问题的作品是他的作品中最不重要的部分。虽然对更加全面的宗旨而言——在一种情况下是建立法律与法学的体系，而在另一种情况下则是建立神学和教会组织——一种政治理论是带偶然性的，而由此产生的种种政治思想方式却与在希腊政治理论中占主导地位的观点相去甚远并对以后几个世纪的政治思想产生了深刻的影响。重法主义——这种学说假定国家是法律的产物，

人们不应根据社会学的事实或伦理的善行而应根据法律的权限和权利加以论述——在希腊人的思想中几乎是不存在的；从罗马时期到现在，它一直是政治理论的固有部分。国家同宗教制度的关系以及政治哲学同神学的关系几乎始终不是希腊人要考虑的问题，但他们提出了重要的问题并给整个中世纪直至现代对每个问题的讨论着上了颜色。因此，在政治理论的历史中，在纪元刚刚开始之前以及其后不久所造成的变化是十分重要的，尽管这些变化并没有产生任何关于政治哲学的系统论述。

本章和下一章将分别论述两种倾向，即法学的和神学的倾向。在年代上这两种倾向相互间差不多是平行的。为什么把西塞罗^①归于第一种倾向而把塞涅卡^②归于第二种倾向，从而破坏了年代上的安排，并且看来还忽略了由于基督教的兴起可能假定会产生的中断，对此也许需要阐明一下。当然，把西塞罗同法学家放到同一章里既非因为他是一位伟大的法学家（因为他并不是法学家），也不是因为只有法学家才读他的作品。这只是因为他的政治思想看来具有一种世俗的性质，因此同法学家的政治思想有一种比较密切的关系。另一方面，塞涅卡却使自己的哲学有一种肯定的宗教倾向。把塞涅卡和基督教教父放到一起为的是要指出这样一个事实，即在最初基督教的兴起并没有带来一种新的政治哲学。基督教本身及其最终定为帝国的合法宗教，这乃是长期以来就已经发生并且几乎同样地影响了从来不曾相信这种新宗教的思想家的那些社会的和智力的变化所造成的结果。至于政治思想，则教父们的政治思想大都是西塞罗和塞涅卡的。为了取得历史上的准确性，没有理由认为基督教的纪元就应当被当作政治思想一个新时

^① 西塞罗 (Marcus Tullius Cicero, 公元前 106—43) 古罗马政治家、哲学家，有著作多种，现存演说、书信、哲学和政治论文多篇。——译者

^② 塞涅卡 (Lucius Annaeus Seneca, 约公元前 4—公元 65)，古罗马哲学家、戏剧家、新斯多噶主义的主要代表之一。——译者

期的开端。

西塞罗

西塞罗的政治思想并不因其具有独创性而显得重要。正如西塞罗自己也承认，他的书干脆是编纂物。然而他的书有一个绝对不容忽视的优点：无论谁都要读。一种思想一旦能保存在西塞罗的著作里，那它就可以在全部未来的时光里为广大的读者保存下来。至于谈到他的政治思想，那他的哲学所采取的是斯多噶主义的形式——珀尼西厄斯曾把这一哲学介绍给罗马公众并传给西皮奥集团。事实上，在公元前一世纪初期人们所知道的有关这一哲学的一切，几乎只能得之于西塞罗的作品。他自己的政治论文《论共和国》和《论法律》是在大约这一世纪的中期写的，这些论著最能说明共和国末期罗马政治思想的概况，特别是在保守的和贵族的圈子里。

为了理解西塞罗和他在历史上的重要地位，必须把他当时写作的目的同他产生的长时间的影响严格地加以区分。他的影响固然十分巨大，但他想要达到的目的却彻底地失败了，如果老实说不是当时的一个时代错误的话。他写作的道德方面的目的是表彰为公众服务的传统罗马美德和政治家的杰出功绩，并且把这一切用希腊哲学的色调加以发扬和调和。他的政治目的干脆就是要把时钟倒转并将共和国体制恢复到泰比里厄斯·格拉古担任革命的保民官职务以前的那种形式。这一点便可说明为什么西塞罗在《论共和国》中把小西皮奥和莱里厄斯当作对话的主人。无庸赘言，当西塞罗写这部作品时，这个目的已无实现的可能，而在他逝世后的一代当中，就更无希望可言了。

在他的政治理论的这一部分里，必须提到他十分重视的两个思想，但在我们讨论的这个时期里，这两个思想只不过具有古史的

意义罢了。这两个思想就是：相信混合形式的体制的优越性和体制的历史循环论。他的这两个思想是从波利比厄斯——可能也从珀尼西厄斯那里——得来的，不过他却试图根据自己对罗马历史的理解对之加以修改。事实上，西塞罗曾经有过一个真正大有希望的计划，只要他有哲学才能加以实现。这就是提出一种完美的国家(混合形式的体制)的理论，其途径是使它的各项原则在罗马体制的历史过程中得以发展(按照循环论)。罗马的体制是在各种不同的情况下工作的许多人共同拟订的，人们在它身上看到了发生政治问题时逐个加以解决的情况。西塞罗认为这一体制是政治经验所产生的最稳定和最完美的统治形式。通过研究其发展情况和分析其各部分的相互关系，便可能得出一种国家理论，其间单纯的思辨被缩小到最低限度。然而，不幸的是，西塞罗缺乏根据罗马的经验并无视希腊文献而自己提出一套新的理论的独创精神。波利比厄斯的循环论——从君主政体到暴政，从暴政到贵族政治，从贵族政治到寡头政治，从寡头政治到温和的民主政体，从民主政体到暴民的统治，这种好坏体制的依次交替——曾主要因其逻辑上的严整而值得称赞，但作为其依据的实际观察材料则是从城邦得来的。西塞罗曾经不安地认识到，这一理论并不适合他对罗马历史的看法，结果他只不过在口头上讲讲循环论，甚至使它丧失了逻辑上的严整性。他以大体上类似的方式赞扬了一种混合形式的体制的优点(他相信罗马就是这一类型的国家)，但他甚至没有说清楚哪种罗马体制他认为是代表合成物的每一成分的。他对这一问题的叙述证明塔西佗的如下嘲笑是正确的，塔西佗认为，称赞混合形式的体制较之实现这一体制是容易的。紧密结合罗马体制史而提出一种国家理论的意图固然值得称赞，但却不能由这样一个人来实现，因为此人从希腊文献中拿过现成的理论并把它硬套到罗马历史的头上。

在政治思想史上，西塞罗的真正重要性在于他介绍了斯多噶派的自然法学说，这一学说从他的时代直至十九世纪便传遍了整个西欧。这一学说由他传给了罗马法学家，同样也传给了教会的教父。最重要的一些章节在整个中世纪不知被人们引用了多少次。值得注意的是，虽然《论共和国》的本文在十二世纪之后就已失传，直到十九世纪才重新发现，它的最引人注目的章节却早已被摘录进奥古斯丁和拉克坦希厄斯的作品之中，因此它们已成为尽人皆知的文献。当然，这些思想决不是西塞罗独创的，他只是主要用他自己设计的拉丁词语来译述斯多噶派的希腊原文。但他的介绍却成了在西欧传播这些思想唯一的而又最重要的文字手段。任何人要想研究此后千百年间的政治哲学，他就必须记住西塞罗的一些伟大的章节。

首先，有一种普遍的自然法，它是同等地出自两个来源：一是上帝的神旨统治着世界这一事实，一是出自人类合理的社会本性，这种本性使得他们跟上帝相近似。这看来好象是世界国家的体制；这种体制处处相同，并且照例必须为所有的人和所有的民族遵守。任何违背它的立法都称不上是法律，因为任何领袖、任何民族都不能把正确的说成是错误的：

事实上有一种真正的法律——即正确的理性——与自然相适应，它适用于所有的人并且是不变而永恒的。通过它的命令，这一法律号召人们履行自己的义务；通过它的禁令，它使人们不去做不正当的事情。它的命令和禁令永远在影响着善良的人们，但是对坏人却不起作用。用人类的立法来抵消这一法律的做法在道义上决不是正当的，限制这一法律的作用在任何时候都是不能容许的，而要想完全消灭它则是不可能的。无论元老院还是人民都不能解除我们遵守这一法律的义务，它也无需塞克斯图斯·埃利乌斯来加以阐述和解释。它不会在罗马立一项规则，而在雅典立另一项规则，也不会今天是一种规则，而明天又是另一种规则。有的将是一种法律，永恒不变的法律，任何时期任何民族都必须遵守的

法律,而且看来人类也只有一个共同的主人和统治者,这就是上帝,他是这一法律的起草人、解释者和监护人。不服从它的人们就是放弃了他的较好的自我,而由于否定一个人的真正本质,他将因此而受到最严厉的惩罚,尽管他已经逃脱了人们称之为处罚的一切其他后果。^①

西塞罗极为明确地指出,根据这一永恒法律,所有的人都是平等的,在学识上他们是不一样的,国家要想使他们的财产都均等,这也不易办到,但在具有理性这一点上,在人们潜在的心理素质,以及在他们对他们认为是光荣的或卑劣的事物的一般看法方面,所有的人却是相同的。诚然,西塞罗甚至认为,正是错误、坏的习惯和荒谬的意见使人们事实上变得不平等。所有的人和所有种族的人都有同样的能力取得经验,取得同类的经验,所有的人同样都有分辨正确与错误的能力。

在记载哲学家的论述的全部材料当中,最有价值的肯定是充分认识到我们是为正义而生的,而正确的事物不是以人们的意见而是以本性为依据。一旦你对人们的同伴关系、对他同自己同伴的结合有明确的概念,这一事实便立刻一清二楚了。要知道,没有一事物同另一件对等的事物象我们所有的人相互间那样地完全相似。而且,如果坏的习惯和谬误的信仰不摧残意志薄弱的人,不使他们滑到他们偏离的任何方向上去,那么也就没有人会这样象他自己,正如所有的人会象所有其他的人那样^②。

A. J. 卡莱尔教授说过,“在政治理论中,就其完整性而言,任何变化都不象从亚里士多德的学说到这一节的转变那样引人注目。”^③老实说,推理的过程同亚里士多德使用的方法正好相反。在亚里士多德看来,只有在同等的人们之间才存在着自由公民之间关系,而由于人并不是平等的,因此他推论说,公民权必须只限于

① 《论共和国》(*Republic*)第3卷,第22章,据赛宾和斯密斯的译文。

② 《论法律》(*Laws*),第1卷,第10、28—29章(据C. W. 齐兹的译文)。

③ 《中世纪政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory*),第1卷(1903年版),第8页。

经过细心选择的一个小集团。相反，西塞罗却推论说，由于所有的人都服从一个法律，所以他们同是公民，就某种意义来说他们必然是平等的。在西塞罗看来，平等不过是道德上的需要，而并不是事实；它用论理的词句来表达同一个基督教徒在说上帝决不偏袒任何人时所表达的十分相同的信念。这里并无任何政治民主方面的含义，不过，要是没有这样的某种道德信念，民主也就难以维护了。这里着重指出的是，每个人都应享有某种程度的人类尊严和尊敬；他是在伟大的人类集体之内，而不是在它之外，即使是奴隶，也不能象亚里士多德所说的那样是个活的工具，而是更象克里西波斯所说的那样，是一个终生受雇于人的雇佣劳动者。或者，象一千八百年之后康德在重述一个古老的理想时所说的，一个人必须作为目的而不能作为手段加以对待。令人吃惊的是，克里西波斯和西塞罗更接近于康德，而不是亚里士多德的看法。

西塞罗从这一伦理格言得出的政治结论是，一个国家，除非它依赖、承认并把它的公民结合到一起的相互义务和对权利的相互尊重这个意识得以实行，否则是不能长久存在的，充其量也只能处于软弱无能的状态。国家是个道德的集体，是共同拥有该国家及其法律的人的集团。因此，他用美好的词句把国家称为 *res populi* 或 *res publica*，即“人民的事业”，而实际上这就等于较古老的英语“*commonwealth*”一词的用法。在反对伊壁鸠鲁派和怀疑论者时，西塞罗论据的依据是，正义是内在的善。除非国家是为了伦理目的的，一个集体，除非国家被道德的纽带联系起来，否则就象后来奥古斯丁所说的那样，它只不过是“大规模的大路抢劫”。当然，国家可以推行暴政，可以用野蛮的暴力统治其臣民——有道德的法律并不能使不道德的行为不发生——但是只要这样做，它就失去了国家的真正特征。

因此，共和国(*commonwealth*)是人民的事情：人民并不是以任何方

式相互联系的任何人的集团，而是集合到一处的相当数量的这样一些人，他们因有关法律和权利的一个共同的协定以及参与互利行动的愿望而结合在一起^①。

因此，国家乃是一个法人团体，这个团体的成员身份是它的全体公民的共同财产；国家的存在可以把相互帮助的利益和公正的政府提供给其成员。这样便产生了三个后果：第一，由于国家和它的法律是人民的共同财产，因此它的权威来自人民的集体力量。一个民族是一个自治的组织，这个组织必须有能够保存自己和继续生存的力量：*Salus populi suprema lex esto*^②。第二，正当而合法地行使的政治权力才真正是人民的共同的权力。行使这一权力的长官就通过他的职位来做这件事。法律是他的依据，他是法律的产物。

既然法律统治长官，长官统治人民，因此确实可以说，长官是能言善辨的法律，而法律是沉默寡言的长官^③。

第三，国家本身和它的法律永远要服从上帝的法律，或道德的或自然的法律——即超越人的选择和人的制度的更高一级的正义统治。在国家的本质中暴力是一种附带的事情，而只有在需要它来实现公平和正义的原则时暴力才是正当的。

这些一般的统治原则——权力来自人民这一点只应通过法律的保证来实行，并且只有在道德的基础上才被视为是正当的——在西塞罗写作之后一个比较短的时期之内就取得了事实上的普遍承认，并且千百年来始终是政治哲学的常识。在整个中世纪里，任何人对这些原则实质上并无不同意见。它们成了政治学说的共同遗产的一部分。不过，如何应用这些原则则可能有相当分歧的看法，

① 《论共和国》，第1卷，第25章。

② 拉丁语：人民的幸福是至高无上的法律。——译者

③ 《论法律》，第3卷，第1、2章。

甚至在那些对于原则本身毫不怀疑的人们中间亦复如此。因此，每个人都同意，一个暴君是可鄙的而他的暴政是对人民犯下的严重罪行。但人民对此应当做什么，或者由谁来代表人民来做，或者在坏事一定要发展到什么程度、采取措施才是正当的，所有这些却是不清楚的。特别是从人民取得政治权力这一点本身并不意味着会产生任何民主的后果，而在近代这种后果则是从被统治者的同意这一点推演出来的。这种情况并未指明谁为人民说话，他是怎样取得这种说话的资格的，或者他为之说话的“人民”到底是谁——然而所有这些都是极为重要的实际问题。利用政治权力来自人民这样一个古老的原则来为现代的各种类型的代议制政府辩护，这只不过是使用古老的思想来适应新的情况而已。

罗马法学家

罗马法学发展中的古典阶段是公元二世纪和三世纪，而这一时期伟大法学家的著作则被摘录和编纂在据皇帝查士丁尼的敕令于公元533年出版的《法学汇纂》(Digest 或Pandects)中。包含在这部法学著作汇编中的政治哲学就是人们在西塞罗的著作中看到的那些理论的重复和加工。

政治理论在这全部作品中占的比重不大，有关章节既不很多，又不太广泛。法学家是法官，不是哲学家。因此，当一种哲学思想问世时，人们往往难以判断作者对这个思想认真到什么程度。人们不知道作者本人是把这一思想是当作一种出于礼貌的装饰，还是这种思想确实影响了他的法学见解。显而易见，表述一种政治哲学或者把一种哲学注入法律，这决不属于法学家的目的。罗马法学家的哲学并不是专业意义上的哲学，而是所有有知识的人都知道的某些一般的社会和伦理概念，而人们以某种方式认为这些概念对他们自己的法学目的是有用的。这种情况就使得下述情

况更加引人注目，即他们均匀地选取属于斯多噶派和西塞罗传统的哲学思想。在伊壁鸠鲁派和怀疑论者的作品中所包含的自我中心的个人主义思想必然是他们同样可以随便利用的，但是法学家发现这些思想对他们没有用处。他们对于政治理论的兴趣是零乱而无系统的，但这一事实并不意味着他们不得不讲的话是不重要的。罗马法在整个西欧享有的巨大威信，给成为罗马法被承认的部分的任何主张增加了分量。而且，法律中包含的任何一般概念肯定是法律学家和所有受教育的人所知道的，并且最后通过一般的传说又为根本不是学者的人所知道。结果，罗马法就成了欧洲文化史上最伟大的精神力量之一，因为它提供了原则和范畴，而人们便以之为依据考虑各种科学，同样也相当地考虑到政治。法学的论证——依据人们的权利和统治者有依据的权力来推理——成为并且依旧是政治推论的一个得到普遍认可的方法。

在《法学汇纂》中摘录的法学家和在六世纪表述查士丁尼的《法理概要》的那些人承认三种主要类型的法律，它们是 *ius civile*, *ius gentium* 和 *ius naturale*，当然，*ius civile* 乃是一个特定的国家的法规或习惯法，即当今所说的国内成文法 (*positive municipal law*)。其他两种法，无论就 *ius gentium* 和 *ius naturale* 之间的区别还是就二者同市民法 (*ius civile*) 的关系而论，则不甚明确了。西塞罗曾使用过这两个词，但看来在他的笔下二者并无任何区别。正如前一章已指出的，最初，*ius gentium* 是法学家的用语，而 *ius naturale* 则是罗马人翻译过来的希腊哲学用语。无论对早期的法学家还是对西塞罗来说，二者的意义看来是一回事。它们指的是那些受到公认的原则，因而对各民族的法律来说是共通的。他们还泛指那些内在合理并且无论出现在什么法律体系之中都是正确的原则。由于一致的同意被视为有效性的标志，所以这区别是易于受到忽视的。许多民族独立地认识到的东西较之任何单个的

民族特有的东西更有可能是正确的，这看来是一个合理的推断。

随着时间的推移，法学家显然看到将 *ius gentium* 与 *ius naturale* 加以区分的理由。二世纪的作家盖尤斯^① 继续把这两个词当作同义语来使用，但是乌尔比安^② 以及后来的著作者(三世纪)则对它们作了区分，在六世纪起草《法理概要》的法学家们也是这样^③。这种区分使法律的定义增加了精确性，但也许它还意味着对法律的更加深入的伦理批判。即使人们普遍实践的东西仍然可能是不公正的、不合理的。*ius gentium* 区别于 *ius naturale* 的主要之点是奴隶制度。所有的人生来都是自由和平等的，但是按照万民法，奴隶制度却是容许的^④。很难说这种天生的自由对于直截了当地肯定的现实性的法学家们到底意味着什么，但鉴于人们曾不无成效地努力推翻有关奴隶及其他被压迫阶级的法律保障条款，看来把这种自由看作是代表着对某些习惯做法——据所有已知的法典，这些习惯做法的合法性是无可非议的——所作的某种道义上的保留，这是合情合理的。正如卡莱尔教授所说，可能这个看法是，奴隶制度并不曾或不会在某种比较纯粹和较好形式的社会中存在过。无论怎么说，在基督教使一个人堕落的故事成为普遍信仰之后，这样的章节是应当这样来理解的。

无论法学家们是否在 *ius gentium* 和 *ius naturale* 之间作了区分，也没有一位法学家怀疑在任何一个特定国家的法规之上存在着更高的一项法律。他们和西塞罗一样，认为这一法律是极为

① 盖尤斯(Gaius, 约 130—约 180), 古罗马法学家, 所著《法例》是流传迄今最早的一部关于罗马法的著作。——译者

② 乌尔比安(Ulpian, 约 170—228), 古罗马法学家, 首创“公法”与“私法”的体系。——译者

③ A. J. 卡莱尔:《中世纪政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory*), 第 1 卷(1903 年版), 第 38 页以次。

④ 《法学汇纂》(*Digest*), 第 1 卷, 第 1 章, 第 4 节; 第 1 卷, 第 5 章, 第 4 节; 第 12 卷, 第 6 章, 第 64 节; 《法理概要》(*Institutes*) 第 1 卷, 第 2 章, 第 2 节。

合理的、普遍的、不变的和神圣的，至少就公道和正义等主要原则而言是如此。罗马法和英国的习惯法一样，只有一小部分是立法的产物。因此人们从来不曾作过这样推断，即认为法律所表达的不过是一个有法定资格的立法团体的意志（这是不久之前才产生的看法）。人们认为，“自然”提出了成文法必须尽量做到的某些标准并且正如西塞罗所说，一个“不合法的”法规干脆就不是法律。从整个中世纪直至现代，人们认为这一更高法律的存在及其有效性是理所当然的事情。正如弗里德里克·波洛克爵士所说，从罗马共和国直至现代，自然法的中心思想是：“对于人这个作为理性的和动物的本性来说是个极其恰当的原则，这个原则是或者应当是各种形式的成文法所以能存在的依据。”^①

因此，在理论上，成文法同完美的公道与正义是相近似的；公道与正义是这一法律的目的并且是它的准绳。正如乌尔比安引用凯尔苏斯所说的，它乃是诚实公正的行为。

正义乃是使每个人取得他的权利的一个固定的而永恒的力量。法律的箴言是这样：过诚实的生活，不伤害任何人，给予每个人他自己应有的东西。法学是有关人的和神的事物的学问，是有关正义和非正义的学问。^②

因此法学家就是一位“正义的司祭”、“真正的哲学的实行者，而不是装装样子的人”。我们没有必要把乌尔比安的辞藻看成是对事实的如实的记述。但是罗马的法学家确实创造了一部前所未有的比较开明的法律，这始终是事实，虽然他们所作的改变有其经济的和政治的原因，但人们不能设想这些变化的产生同职业的理想不无关系。

自然法要根据如下的概念进行解释：法律面前的平等、对约定

① 《自然法史》，载《法学论文集》（1922年版），第31页。

② 《法学汇纂》，第1卷，第1章，第10节。

的诚实、光明正大、意图较之单是言语和程式更为重要、保护受赡养者和承认以血统关系为基础的要求。程序日益摆脱单纯的形式；契约是建立在协定之上，而不是在规定的言语上；父亲对子女的财产和人身的绝对支配被打破了；已婚妇女在对于她们的财产和子女的管教方面同她们的丈夫在法律上完全平等；最后，在推翻有关奴隶的法律保证条款方面也有很大的进展，这部分是通过保护他们不受虐待，部分则是尽量使他们易于获得解放。“公正的法律”的现代的解说者鲁道夫·施塔姆勒^①把对于正义的这种信仰看成是罗马法学的最后胜利。

在我看来，这就是罗马古典法学家的普遍意义；这是他们的永恒价值。他们有着把目光从日常的普通问题移向整体的勇气，并且在思考特定事件的局部情况时，他们的思想却注意到全部法律的总原则，即使生活中的正义得以实现。^②

应当指立，罗马法的这些改革虽然是在公元初期之后才完成的，却并非得力于基督教。起了卓有成效的影响的是斯多噶主义。看来没有任何证据足以说明基督教团体对公元二和三世纪的伟大法学家发生过任何影响。后来，在康士坦丁时期及其以后，可以看到基督教的影响了，但这种影响并不施加于上述方向上。其目的在于要以某种方式为基督教教会或使其官员取得合法地位或者帮助实现教会的政策。教会为了保护自己的利益而取得的典型的法律上的变化是：通过遗嘱而取得财产的权利、确立主教法庭的裁判权、监督慈善事业的权力、取消反对独身的法律以及制订反对异端与背教的法律。

最后，罗马法还终于确立了已经包含在西塞罗的著作中关于

^① 施塔姆勒(Rudolf Stammler, 1856—1938), 德国资产阶级法学家, 主要著作有《从唯物史观论经济与法律》、《法律哲学教科书》等。——译者

^② 《正义的理论》(*The Theory of Justice*), 英译本(1925年版), 第127页。

领袖的权威来自“人民”的理论。乌尔比安把这一理论用一句屡次被人们引用的话加以概括，无论是《法学汇纂》还是《法理概要》的任何一位法学家对此都对之没有不同的意见：

皇帝的意旨具有法律效力，因为人民通过 *Lex regia*^①中的一段话把他们自己的全部权力授予了他^②。

当然，人们是从一种严格法律的意义上来理解这一理论的，它是通过具有一种明确专业意义的词句而表达出来的。就这句话本身来说，它并不为国王的专制主义的含义辩护，因为人们常常以前半句引伸出这种意思；另一方面，它也不为后来意味着人民主权的代议制政府的含义辩护。在乌尔比安写这句话时，在罗马帝国的情况下，后一含义会显得特别荒谬。乌尔比安这样讲时其背后的意思也就是西塞罗所曾经讲过的，即法律乃人民以集体的身份取得的共同财富。这个思想出自此一理论，即认为习惯法是取得人民同意的，因为习惯只存在于通常的实践之中。这一思想也表现在法律的来源的分类之中。比如说法律可以由人民大会加以制定；可以由人民中某一有权力的部分，诸如平民会议投票决定；可以由元老院发布；可以由皇帝颁布；也可以由一位发布法令的官员公布。但是，在所有的情况下，来源必须是具有权威的，而一切形式的法律最后都要回溯到政治上组织起来的人民所固有的法律活动中去。就某种意义而言，政府设立的每一个机构确实都在某种程度上并以某种资格“代表”人民，但显然这决不意味着代表同投票有任何关系，更不意味着投票是每个人固有的权利。“人民”是这样一个实体，它同在任何一个特定的时期偶然被包括进来的那些人是完全不同的。

同时某种本质由这古老的学说保存下来，这种学说就是：法律

① 《国王法》。——译者

② 《法学汇纂》，第1卷，第4章，第1节。

是一种“非人的理性”，因此在合法的政府和成功的暴政之间存在着一种重大的道德上的区别。纵然前者往往是坏的，而后者往往是高效率的，服从法律同道德的自由与人类的尊严也并非不相容，但是即使服从于最仁慈的主人在道德上也是堕落的。罗马法保存了西塞罗的如下一句引人注目的话的精神：“我们是法律的仆人，以便我们可以获得自由”^①。确实，这一信念在欧洲道德中已经取得力量，其最令人吃惊的证据在于这一事实：它保存在一套臻于成熟的法律系统之中，当时皇帝的个人权力往往不受限制，而且他们的权威又往往只建立在暴力之上。然而事实依然是：在长时期里，保存在法律之中的理想成了欧洲政治文化——城邦古老的自由生活的升华——中的一个永恒的因素，它能以在一个东方专制主义的全部奴性明显地被移植到罗马来的时期坚持过来并继续保存下去。

参 考 书 目

- E.V.阿诺尔德：《罗马的斯多噶主义》(*Roman Stoicism*)，剑桥，1911年版，第12章。
- W.W.巴克兰德：《古典罗马法》(*Classical Roman Law*)，载《剑桥古代史》，第9卷(1936年版)，第21章。
- R.W.卡莱尔与A.J.卡莱尔：《中世纪政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory*)，共六卷，1903~1936，第1卷(1903年版)，第1与第2部分。
- 乔治·H·赛宾与斯坦利·B·斯密斯译：《论共和国：马尔库斯·图利乌斯·西塞罗》(*On the Commonwealth: Marcus Tullius Cicero*)，哥伦巴斯，俄亥俄州，1929年版，引言。
- M.L.克拉克：《罗马精神：从西塞罗到马尔库斯·奥列利乌斯的思想史研究》(*The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*)，剑桥，麻萨诸塞州，1956年版。

^① 《为克路恩提乌斯的辩护》(*Pro Cluentio*)，第53章，第146节。

- 约翰·克鲁克:《罗马的法律与生活》(*Law and the Life of Rome*), 伊撒卡, 1967年版。
- J.戴克拉贺依:《立法者罗马》(*Rome the Law-giver*), E.A. 帕克英译, 伦敦, 1927年版, 引言。
- T.A.多雷编:《西塞罗》(*Cicero*) 纽约, 1965年版。
- 多纳尔德·厄尔:《罗马的道德与政治传统》(*The Moral and Political Tradition of Rome*), 伊撒卡, 1967年版。
- 威廉·瓦德·福勒:《希腊人和罗马人的城邦》(*The City State of the Greeks and Romans*), 纽约, 1963年版。
- 梅森·汉蒙德:《直到奥古斯都时期的希腊和罗马政治理论中的城邦与世界国家》(*City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus*), 剑桥, 麻萨诸塞州, 1951年版。
- H.F.约罗维奇:《罗马法研究史引论》(*Historical Introduction to the Study of Roman Law*), 第2版, 剑桥, 1952年版, 第24章。
- 弗洛伊德·S.李尔:《罗马政治思想中统治大权的思想》(*The Idea of Majesty in Roman Political Thought*), 载《纪念查理斯·霍华德·麦克尔温历史与政治理论文集》, 剑桥, 马萨诸塞州, 1936年版。
- E.列维:《罗马思想中的自然法》(*Natural Law in Roman Thought*), 载《历史和法学研究和文献》(*Studia et documenta historiae et iuris*), 第15卷(1949版), 第1—23页。
- H.C.麦克尔温:《从希腊人到中世纪末西方政治思想的发展》(*The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*), 纽约, 1932年版, 第4章。
- 毛里斯·巴拉斯:《西塞罗和法律的根源》(*Cicéron et les Source de droits*), 巴黎, 1946年版。
- 爱德华·波斯特译:《Gai Institutiones 或盖尤斯的罗马法法理汇编》(*Gai Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius*), 第4版, E.A. 惠塔克增补修订, 附有 A.H.J. 格林尼治的历史引论一篇, 伦敦, 1925年版。
- 弗里茨·叔尔茨:《罗马法学史》(*History of Roman Legal Science*), 1953年版。重印时内容从1946年起有增补。
- 查理斯·P.谢尔曼:《现代世界的罗马法》(*Roman Law in the Modern World*), 共三卷, 波士顿, 1917年版, 第1卷,《历史》。

第十一章 塞涅卡和教父

在一个方面——相信人类是平等的——法学家提出的那个共同的人种的思想同在城邦中盛行的那种价值标准是十分抵触的，但在另一个方面，二者又是十分衔接的。在西塞罗看来，如同在柏拉图看来一样，建立或者统治国家是人类的英雄表现出自己同神最相似的活动，而从事政治活动的一生则是人的最大幸事。在罗马法中表现的高度集中的权力体制，不仅反映了帝国行政上的统一，而且反映了这样一个古老的信念，即国家在人类的体制中是至高无上的。在这一传统中，忠诚是不可分割的，就是说没有另一种忠诚能够同竭尽公民义务的要求相匹敌；在“亲爱的凯克洛普斯^①之城”和“亲爱的上帝之城”之间并不存在不可逾越的鸿沟。不过一位罗马皇帝，他的时代的最虔诚的统治者在人间的和上帝的城市之间所作的对比，却象征着人们的道德经验中正在裂开的一道鸿沟。马可·奥勒留^②对基督受难像所表现的厌世的忠诚（上帝欢喜把他召到这个像前面来）和他之显然渴望一个更加满意的生活表明，自从西塞罗在回忆西皮奥时把上帝看成是对于杰出的政治活动的一种赏赐以来，甚至一个异教的灵魂已经走了多么远。马可的厌世心情的成熟果实是一个教会，这个教会宣称自己是比尘世所提供的任何精神生活都要高的精神生活的代言人，不过果实所由生长的土壤却是早就准备好了的。

① 传说中雅典的第一个国王。——译者

② 马可·奥勒留(Marcus Aurelius Antoninus, 121—180)，古罗马皇帝，新斯多噶派哲学的主要代表之一。——译者

塞涅卡

把西塞罗同塞涅卡加以比较就可以清楚地看到，人们对一项政治事业的估价在不断改变以及愈益不敢指望政治活动能成功地处理社会问题。塞涅卡从事写作的时间比西塞罗大约晚了一百年，因此他所反映的是帝国初期的罗马的看法，正如西塞罗反映的是共和国末期的罗马看法。由于两个人的哲学观点之间在体系方面的区别甚微，这种对比便更加引人注目。两人都主张一种折衷的斯多噶主义；在这种斯多噶主义看来，自然是善与合理性的标志。两人也都把共和国的伟大时代看成是这样一个时代，这时罗马在政治上已经成熟，但从此便走向衰落。可是有这样一个本质上的区别：西塞罗抱有幻想，认为伟大的时代可以失而复得，但是对于尼禄^①的大臣塞涅卡来说，幻想的时代已是一去不复返了。罗马已进入老年，到处呈现腐败的景象，从而推行专制主义是势在必行的了。对于社会与政治事务，塞涅卡已表现出严重的悲观和沮丧情绪；公元二世纪的拉丁文学为这种悲观情绪所笼罩^②。当时的问题并不是应不应该有一专制政府，而只是由谁来担任专制君主。人们宁愿依靠一位专制君主也不愿依靠人民，因为大群的人们是如此地邪恶和堕落，以至比暴君更为残酷无情。因此，很明显，从事政治对一个正直的人来说只能使他失去他的优良品质；此外，还有一点也是明显的，即一个正直的人通过做官几乎不能为他的同胞做什么事情。由于同样的理由，塞涅卡并不重视政府形式之间的区别；政府无论好坏都是一样，因为哪种政府也干不了什么事情。

^① 尼禄(Nero Claudius Caesar, 37—68)，古罗马皇帝，以暴虐著称，曾勒令塞涅卡自杀。——译者

^② 参见塞缪尔·狄尔：《从尼禄到马可·奥勒留的罗马社会》(*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*) (1904年版)，第3卷，第1章。

不过塞涅卡决不认为，明智的人只须逃避社会就行了。他和西塞罗同样强烈地坚持，正直的人要以某种身份提供他的服务，这是他的道义职责；他也象西塞罗那样坚决否定伊壁鸠鲁派，因为他们为了追求私欲而无视公众的利益。但是塞涅卡确实又跟西塞罗以及在他之前所有的政治与社会哲学家不同，他能以设想出一种社会服务，这种服务可以不担任公职，也不执行严格政治性质的任务。这使得如下的古老的斯多噶学说有了一个肯定是新的转机：每个人都是两个共和国的成员；在公民的国家里他是一个臣民，他又因其人性而属于由一切有理性的人所组成的更大的国家。在塞涅卡看来，这更大的共和国是一个社会而不是一个国家；它的纽带是道德的或宗教的，而不是法律的和政治的。因此明智和善良的人甚至在不掌握政权时也可以为人类作出贡献。他通过同同胞的道义关系，甚或只通过哲学的思考，也可以做到这一点。通过自己的思想而成为人类导师的人，他的地位比之政治领袖更崇高更有影响。塞涅卡的意思显然是说，敬奉上帝这种事本身也是真正人类的服务，而基督教的作家就是这样教导人们的。

塞涅卡在这方面的态度的意义是不易过分夸大的。塞涅卡的斯多噶主义和一世纪之后马可·奥勒留的斯多噶主义一样，实际上是一种宗教信仰，这种信仰虽然为在这个世界里的人们提供了力量和安慰，但它却转向于对精神生活的冥思。这种世俗的和宗教的兴味的脱离——认为身体只是“灵魂的枷锁和暗界”，而“灵魂必须不断力求摆脱肉体的负担”^①——即使在基督教所由成长的异教社会里也是一个真正的特点。对于精神上安慰日益增长的需要使宗教在人们的心目中占有越来越高的地位，并使之与世俗的兴味越来越远而成为同更高一级的现实进行接触的唯一手段。古典时期本质上是世俗的生活单位垮下去了，宗教在国家生活之旁，

^① Consol. ad Marc., 24, 5.

甚至在国家生活之上创造了一个日益独立的基础。当宗教的利益能以在它们自己的体制中体现自己，能以在地上代表人们作为上天之城的成员分享的权力和义务的时候，这只不过是日益增长的独立性的自然结果而已。这种已经表现为基督教教会的体制，由于其存在的逻辑本身，必然通过它不能允许国家裁定的一种要求而控制了人们的忠诚。塞涅卡对两个共和国的解释只是他的思想和基督教徒的思想之间的若干惊人的相似之处的一种，这也就是在古代造成了据认为是他和圣保罗之间往来的一组伪造的书信的那些相似之处。

塞涅卡的思想的另外两个有关的方面是同在他的哲学中占主导地位的宗教口吻有密切关联的。一方面他强烈地意识到人类本性固有的罪恶，而另一方面他的伦理学又表现出一种转向人道主义的倾向——人道主义在晚期的斯多噶主义中日益占据显著的地位。尽管塞涅卡重复关于明智之士的自足的斯多噶派套话，早期斯多噶主义的那种道德上的自豪感和严格要求却已大大减弱了。他始终持有人类是邪恶的这一思想，而且这种邪恶是无法根除的；谁也逃避不了它，而美德无宁说就在于永无休止地为得救而斗争而不是在于得救。可能正是这种认为罪恶和苦难是人类的普遍品质的想法使得他们如此重视人类的同情与仁爱之心，但这两种美德并不是那些要求比较严格的斯多噶主义学说的突出特点。上帝是父亲而人们相互间是兄弟的说法已经有了对全人类之爱与善意的含义，而这业已是基督教学说所具有的特征。当公民的和政治的美德退居第二位时，怜悯、仁爱、慈善、仁慈、容忍和爱这样一些美德——加上出于道德的缘故而谴责对被保护者和下等人的残忍、憎恨、愤怒和粗暴——在道德的标准中被给予了较之在先前的伦理学中远为崇高的地位。这种人道主义的效果在古典的罗马法中是明显的，这特别表现在以下几点上：保护妇女和未能独立的儿

童的财产与人身；保护奴隶；对罪犯给予比较人道的待遇；以及推行一项保护无依无靠者的一般政策。奇怪的是，对人道主义的美德的强烈感情最初竟是随着人们感到在道德上日益堕落这一情况同时出现的，二者肯定都背离了古代早期的道德情操。可能这二者是对生活的一种比较沉思的态度的不同方面。这种态度已经取代了这样一个更加古老的信念，即最高的美德乃是为国家服务。

塞涅卡之背离古代的信念——国家是道德完美的最高表现——惊人地表现为他对黄金时代的热情记述。他认为在世故的文化时代之前就是黄金时代了。在他的第九十封信中他描述了这一田园诗般的自然状态，其手法有点象卢梭在十八世纪论述同样题材时所表现的那种修辞热情。他相信在黄金时代，人们还是天真、幸福的；他们热爱一种没有装点物和奢侈品的文化的素朴生活。确实，他们既不聪敏，道德上也不是完美无缺的，因为他们的善良来自天真无知而不是来自身体力行的美德。特别在塞涅卡所描写的自然状态中，人们还没有取得表现贪心的重要媒介，即私有财产的制度；实际上，使原始的纯洁状态遭到破坏的，是人们变得越来越贪婪。而且，只要人们还保持着纯洁，他们就不需要有政府或法律；他们自愿服从那些最有智慧和道德的人，而这些人在统治自己的同胞时并不追求自身的私利。但当人们开始想把财物据为己有时，他们就变成谋求私利的人，统治者也就变成了暴君。学艺的进步带来了奢侈与腐化。正是这一系列的后果使得法律和高压手段成为必要，以便有可能制止罪恶和人的本质的腐化堕落。简言之，政府是对付邪恶的一种必要的手段。

早在柏拉图的《法律篇》的某些章节中便已提出、而现在又经塞涅卡给予加工的、对素朴的自然状态加以赞美的做法，在空想的政治理论中起了相当重要的作用。无论是象塞涅卡和卢梭那样把这种素朴的自然状态抛回到过去的时代，还是象空想社会主义者

那样把它寄托于未来,其目的往往是一样的,那就是着重指出人类的罪恶和堕落并指控一个时代的政治或经济弊端。就塞涅卡而论,黄金时代不过是用另一种方式来表现他一贯的看法,即尼禄统治时期的罗马社会已经衰败了。由于不难理解的理由,他那在自然状态下不存在私有财产的看法是未必能得到法学家们的同意的,因为他们显然认为所有权同自然法是完全一致的。对法学家来说,最为类似的情况大概就是奴隶制了;正如在前一章里所说,奴隶制有时被认为属于万民法而不属于自然法。一般说来,塞涅卡的有关法律概念,即法律只是医治罪恶的手段,这同乌尔比安之把它描述为一种“纯粹的哲学”和一种 *ars borli et aequi* 是大相径庭的。但塞涅卡关于自然状态的思想却很受基督教神学家们的欢迎。关于人的堕落的故事便意味着这样一个信念,即人们的原始状态是纯洁的,而在基督教作家当中,确实也普遍认为这种情况是一种共产主义和无须使用暴力的社会。当贫穷在道德上优于财富而修道的生活在道德上优于世俗的生活这一学说得到肯定之后,这种看法就几乎是必要的了。

然而,重要的是指出如下一点,即无论在塞涅卡还是在基督教作家的作品中,这一学说决不是对财产或对法律与政府的破坏性的攻击。其含义只不过是认为这种制度在伦理上并算不得是最好的罢了。在一个完美的社会里或者说如果人具有纯洁的本性的话,这种制度就无必要了。然而,人类既然是如此邪恶,私有财产便可以说是一种有益的体制,而在暴力支持下的法律也就完全不可或缺了。人们容易同时持这样的看法,即认为政府单纯是由于人类的邪恶才产生的,然而为了统治处于堕落状态的人类,这又是负有神圣使命的手段,因此它有一种不容否定的权利,要求所有善良的人都服从它。这实际上已成为基督教的共同信念。

同时,塞涅卡把政府看成是纠正人类的邪恶的比较可行的权

宜之计,这一点说明人们的道德观点有了巨大的改变,不仅从希腊哲学家对政治制度的估计的角度来说,甚至从只在当时不久之前西塞罗所持看法的角度来说都是如此。塞涅卡的看法和表现在亚里士多德的看法上的古代概念(他认为城邦是文明生活必不可缺的条件,又是使人类的才能达到其最高发展形式的唯一手段)之间的分歧是很难加以夸大的。塞涅卡有关国家作用的想法所含有的变化正好可以同西塞罗有关人类的平等的看法所含有的变化相比较。这两种变化加到一起,就彻底推翻了对政治的古老的估价。代替公民权的至高无上的价值而出现的是所有各种不同情况的人们所享有的普遍平等。代替明确地表现人类的完美的国家的则出现了一种强制的权力,这种权力徒劳无益地力图使人世的生活成为可以过得去的。虽然在价值标准方面的这一革命的变革还只是提了出来,但它的含义却注定要受到探讨并日益牢固地注入基督教教父的政治哲学。

基督教的服从

基督教教会是独立于国家以管理人类宗教事务的一种独特的体制。它的兴起无论就政治学还是就政治哲学而言,都不无道理地被描述成西欧历史上最革命的事件。然而决不能因此就认为,早期基督教徒的政治概念同它们有什么不同之处或者特别不同于其他人的政治概念。人们对基督教徒的成长的关心是宗教性的,基督教是救世之说而不是哲学或政治理论。基督教徒对哲学或政治理论等学科的看法同异教徒的看法并无很大差别。因此无论基督教徒还是斯多噶派都可以相信自然法,相信世界受神意的统治,相信法律和政府有切实维护正义的义务,并相信所有的人在上帝心目中完全平等。在基督教出现之前这种思想就十分普遍,而《新约》中大家所熟悉的许多篇章表明,这些思想立刻就被吸收到基督

教的作品之中。比如《使徒行传》的作者就用只要听过一次斯多噶派的讲学的人便都熟悉的词句报道了圣保罗向雅典人布道的话：“我们生活、动作、存留都在乎他，就如你们作诗的，有人说，我们也是他所生的”^①。只有关于死者复活的新的宗教学说才是雅典人所不能理解的。同样，圣保罗写信给加拉太人，他代表教会否认人种或社会地位的区别：

并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的、或男或女，因为你们在基督耶稣那里都归于一了^②。

而对罗马人，则他着重指出全部人类本性所固有的法律，并用犹太的法律与之对比：

没有法律的外邦人若顺着本性做法律规定的事情，他们虽然没有法律，但自己就是自己的法律^③。

一般可以说，教父在涉及自然法、人类的平等和国家中正义必要性时，实质上同西塞罗与塞涅卡是一致的^④。确实，异教的作者不知道任何天启的法律，象基督教徒相信包含在犹太教和基督教的圣经中的法律那样，但对启示的信仰同自然的法律也就是上帝的法律这一看法却决不是不相容的。

基督教的创立者甚至也把基督教徒尊重合法当局的义务深深地置于基督教的教义之中。当法利赛人^⑤试图欺骗耶稣，要他反对罗马政权时，耶稣讲了这样一些令人难忘的话：

① 《使徒行传》，第 17 章，第 28 节。

② 《加拉太书》，第 3 章，第 28 节。

③ 《罗马书》，第 2 章，第 14 节。

④ 卡莱尔，前引书，第 1 卷（1903 年版），第 3 部分。

⑤ 古代犹太教一个派别的成员，基督教《圣经》中称之为言行不一的伪善者。

——译者

这样，凯撒的物当归给凯撒，上帝的物当归给上帝^①。

而圣保罗则在他的《罗马书》里写下了《新约全书》中最有影响的一段政治宣言：

在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的，都是上帝所命的，所以抗拒掌权的，就是抗拒上帝的命，抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕，乃是叫做恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的么？你只要行善就可得他的称赞。因为他是上帝的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空的佩剑，他是上帝的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的，所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮也是为这个缘故，因为他们是上帝的差役，常常特管这事。凡人所当得的就给他，当得粮的给他纳粮，与得税的给他上税，当惧怕的惧怕他，当恭敬的恭敬他^②。

正如某些历史学家认为^③，实际情况很可能是，人们撰写这一段和其他内容相似的段落，是为了反对存在于早期基督教团体中的无政府主义倾向，但如确系如此，则他们是达到了自己的目的。圣保罗的话成为公认的基督教的教义，而市民的服从义务则成了任何负责的教会领袖都不能加以否认的、公认的基督教美德。可能确实圣保罗和塞涅卡一样，相信长官的权力乃是人类罪行所必然造成的后果；领袖的任务是镇压邪恶并鼓励人们行善。但如前所说，这并不意味着对领导人的尊敬就不再是一项必须遵守的义务。

圣保罗及《新约》的其他作者强调这一看法，即服从是上帝赋予的一项义务，这一事实遂使基督教的学说的重点与法学家所强调的罗马政体理论有所不同，后者认为统治者的权力来自人民。犹

① 《马太福音》，第22章，第21节；参见《马可福音》，第12章，第17节；《路加福音》，第20章，第25节。

② 《罗马书》，第13章，第1—7节；参见《彼得前书》，第2章，第13—17节。

③ 参见卡莱尔，前引书，第1卷，第93页以次。

太教的经典一旦被人们所承认,这一观点自然就因《旧约》中关于犹太王权起源的记述而得以加强^①。习惯上犹太人的国王称为受上帝涂油的人(即经神权批准的人。——译者);按照传说,上帝因人民有反叛之心乃设置了王位。最后,以后的教会作者不曾忘记指出的一点是,国王按规定是要由一位先知亲手来为他涂油的。就某种意义而言,基督教的统治权概念总含有神权的理论,因为统治者乃是上帝的仆从。但现代的体制上的矛盾以起初或实际上此后几百年都无人想到的一种方式使两种观点之间的对比更加突出了。即使权力来自人民,也没有理由说为什么对它的尊敬不可能是一种宗教的义务;反之,如果统治者是上帝认可的,他仍然可以由于一个民族所固有的体制而取得某种特殊形式的职位。实际上,两种理论的背后的目的可以说是相同的。在圣保罗和所有基督教徒看来,应当受尊敬的是那个职位,而不是担任那个职位的人;一个统治者个人品质的好坏同这种事毫无关系。一个坏的统治者是对罪恶的惩罚,因而人们仍须服从他。在法学家看来,人民的选择大体上意味着所推行的权力的制度上或法律上的性质。两种看法都承认——一种作为法律或者另一种作为神学——一个体制固有的权力和一个人可能拥有的仅仅是专断的权力之间的区别。据此,两种看法并非势不两立而是可以同时并存的。

一 仆 二 主

于是,对于合法权力的尊重就成为基督教徒都不反对的一项义务。不过,极为重要的事实却是,基督教徒不可避免地要负担信奉异教的古代伦理学完全不知道的一项双重义务。他不仅必须把凯撒的东西给凯撒,还要把上帝的东西给上帝,如果二者发生冲

^① 参见《撒母耳记上册》,第8—10章。

突，那就毫无疑问，他应当服从的是上帝而不是人。凡是把公民的权利放在第二位的任何观点（例如塞涅卡的观点）都会认为这样的冲突是可能发生的，但看不到塞涅卡曾意识到这种可能的证据。作为身受迫害的少数中的一员的基督教徒几乎难免要认识到这一点，而且不能否认的是，在马可·奥勒留统治时期，迫害颇为盛行；象他那样一位诚实的皇帝，认为基督教含有一种同无限忠诚于国家的罗马美德不相容的思想，他的这一信念（如果说有些模糊却很坚定）乃是正确的。基督教徒认为他的宗教是上帝启示的真理，这真理引导他走向比这个世界所提出的任何目的都要高尚得多的灵魂得救的道路。因此他必然会相信，任何皇帝都不能免除宗教给他规定的义务，而公民服从这一公认的义务也必须根据宗教的义务加以衡量和鉴定。就某种意义而言，这个原则——即每个人都是两个国家的公民——是古老的，但是对它的应用却是崭新的，因为对基督教徒来说，更大的国家并不仅仅是人类的家庭，而是一个精神国土，一个真正的上帝王国；在这个王国里，人要继承永恒的生命，继承一个无比地高过任何人间王国所能提供给他生活的命运。

确实，基督教在提出这类问题方面并非是独一无二的。基督教这一“精神的”宗教财产也多多少少为存在于罗马世界的其他宗教所分享。希腊和罗马比较古老的各种地方祭仪——尽管为了政治的目的它们受到百般的奖励——在二世纪末以前就已经向起源于东方的各种宗教（基督教不过是其中之一）作了重大的让步。所有这些宗教同样向犯了罪的和对这个世界感到厌倦的一代指示了一条灵魂得救和永生的道路，同样都保持着—批受过专业训练的祭司，他们都善于向人们提供精神上的慰安。

在压抑和无能为力的那个时期的沉闷空气之中，人们的沮丧的灵魂

以无法描述的热情渴望光芒四射的天国^①。

这就是该时代的主要社会特点，基督教和其他东方宗教正是在这一特点的基础上发展起来的。随着宗教的和其他世俗的势力的蹶起，随着宗教体制成为一支独立的力量，同使宗教从属于国家的古老传统的决裂就是无法避免的了。基督教——与国家并列的教会——代表古老的帝国思想的最后垮台和一次崭新的发展的起点。

世界帝国过去一向不能没有宗教的支持。由各族人民和部落与城市形成的这一结合体既然缺乏有如现代的民族感情这样一种牢固的纽带，因而除了共同的宗教之外，就找不到任何其他可行的团结纽带。从一开始，亚历山大及其继承人在这方面就不得不抄袭东方的做法，罗马人也只好走上同样的道路。在东方各行省，早期的几位皇帝在生前和死后都被尊奉为神。但从共和国到帝国传下来的体制上的限制，却在意大利阻止了这一过程的发展。可是，立宪主义却逐渐日趋渺茫，而随着在戴克里先^② 统治下帝国的改组和他之把对米特拉神^③ 的崇拜确定为国内的正式宗教，结果便使罗马变成了和东方的哈里发管区差不多的地方。甚至这种安排实际上也只是一种权宜之计。宗教势力的增长使得皇帝的神化成为可能，继而又使它成为必需的，但最后却使之成为不可能的了。因为人们需要的并不是一个大体上仍然可以被视为国家附属物的正式宗教，而无宁是要这样一种宗教，它拥有自治的教会组织，同国家处于同等的地位，并且，就它所代表的利益的一般

① 弗兰茨·喀蒙特：《罗马异教的来世》（*After Life in Roman Paganism*）（1922年版），第40页。再参见同一作者的《罗马异教信仰中的东方宗教》（*The Oriental Religions in Roman Paganism*），英译本，1911年版，第2章。

② 戴克里先（Gaius Aurelius Valerius Diocletianus，约243—313），古罗马皇帝。——译者

③ 波斯的真理与光之神、太阳神。——译者

估计而言，它确实比国家还要高。基督教徒按照宗教教义，显然不能承认神化了的皇帝在宗教问题上作出最后裁决的要求。但是一旦罗马把作为政治和宗教的权威的源泉这一要求束之高阁，他就可以以帝国的公民或士兵的身份忠诚地进行合作。事实上，教会是很能使自己适应这样的一些任务的：支持世俗政权，教给人们服从和忠诚的美德，训练国家的成员克尽公民职责。

基督教观点的新颖之处在于，它设想人具有双重性格并按照人生的双重命运对之实行双重的监督。教会的事务同世俗的事务相区别，这是基督教义的精髓，因此之故，宗教体制和政治体制之间的关系就向基督教徒提出了一个新的问题。从有关政治义务的古老的帝国概念的观点看，他对这个问题所提信念从根本上说是犯了叛国之罪，正如从基督教的观点来看，帝国的理想根本是异端的、反宗教的。在异教徒看来，道德和宗教的种种最高义务在国内象征性地集中在皇帝身上，皇帝既是最高的民政权威，又是上帝。在基督教徒看来，宗教义务是一种直接来自上帝的最高义务，是人的本质中宗教的神和宗教要素之间一种关系的产物。世俗的力量对这种关系的干涉是一个基督教徒在原则上不能容许的事情，因而要求他非常郑重地向皇帝的守护神行宗教礼节，他必然是要加以拒绝的。保存了这种较高的联系并且能以为灵魂提供同上帝交往的手段的体制，必然要求区别于并在某种程度上独立于提供肉体的和人世的生活手段的体制。由于这个原因，基督教提出了一个古代世界闻所未闻的问题，即教会与国家的问题；这个问题意味着可以有多种多样的忠诚及不包括在古代公民权思想之内的内在的判断。如果伦理的和宗教的体制不曾被认为大体上独立于并在重要性方面超过国家和法律的实施，那就很难想像自由能以起它在欧洲政治思想中所起的作用了。

当时的情况主要之点是，教会的教义和教会组织在其合法体

制建立之前就首先变得强大了，这一事实使基督教成为帝国的有用的附属品。只要它是个自愿的组织而又往往是个非法的组织，它同国家的关系就不需要什么特别的理论。然而，在它正式建立起来之后，它需要坚持本身在宗教事务方面的自治，这一点便更加明显了。另一方面，没有一位教会政治家认为，教会与国家相互间能不经常发生接触，正如灵魂和肉体本质上虽不相同，却总是在人的生命中结合到一起。教会与国家的独立自主据认为是包括着二者的相互帮助，只因二者都是代表上帝来统治今生和来世的人生的。公民的服从义务也和任何其他道德义务一样，无疑是上帝真正加之于人的基督教美德，不过它不是一项绝对的义务。教规规定可以给予国家的支持是康士坦丁把它定为合法宗教的真正原因。另一方面，信奉基督教的君主赞助和保护教会的义务同样是无可置疑的，而这一义务不可不包括在需要的时候维护教义的纯洁性。人们并不认为这一义务对一位领袖的世俗性质有任何抵触之处，也不认为君主就因此成了教义的裁判者。基督教观点含有两种义务，宗教的和世俗的，这些义务时而会发生明显的对立，但不会是完全无法调和的，而且它同样还意味着相互独立的两个组织结构，不过每一方都需要并在所有的正常情况下都得到另一方的支持和帮助。

冲突的可能性及这样一个概念中的模糊不清之处是显而易见的；确实，很难想像会有任何不发生这类困难的真正基督教的社会形式，因为这些困难反映的是道德生活本身的复杂情况。因此，最容易的事莫过于指出，教会与国家并不是真正独立的，因为在教会建立期间，教会不得不主要依靠皇帝的支持，但后来它的权力更大了，这才有可能对世俗政权的自治起威胁作用。思想家如圣奥古斯丁在宗教宽容方面所表现的矛盾意见可以说明这一问题困难重重。在原则上，接受基督教这件事不能仅仅依靠暴力而不粗

暴地侵犯宗教自由，然而基督教的政治家确实相信异端是极大的罪恶，因此不能坐等它的传播而不受到那些对其臣民的世俗的和永恒的幸福负责的人们的反对。因此在奥古斯丁的早期生活中，他反对对摩尼教徒^①使用暴力，但后来，在他同多纳蒂斯派^②的论战中，他又争辩说，为了异教徒本人灵魂的好处，必须迫使他接受教导。同样，如下的情况也是一个明白的历史事实，即康士坦丁的影响对于在尼凯亚宗教会议上击败阿里乌斯派是起了决定作用的，不过，显而易见，没有一个基督教徒能以在不使自己的信仰陷入矛盾的情况下相信三位一体的正统教义是通过皇帝的一道勒令定下来的。^③问题包括对权限的一次精心的划分，而甚至到中世末，权限的争端还会发生，虽然，就正常的情况来说，界线已经画得相当清楚了。在开始的时候，首先需要的是强调教会在宗教事务方面的自治。

安布罗斯、奥古斯丁和格雷戈里

圣职人员对这些问题的看法，还有对所应用的概念无法作精细的区分，这种情况可以联系着在教会合法建立之后的两个世纪中间的三位伟大思想家而加以说明。这三位伟大思想家是四世纪下半叶的米兰人圣安布罗斯、五世纪初的圣奥古斯丁和六世纪下半叶的圣格雷戈里。这三个人谁也不想为教会拟定有体系的哲学以及教会同国家的关系。他们无宁说都是基督教思想形成时期的人物，他们论述的都是迫切需要解决的问题。但是他们表达的观点却成为基督教信仰的主要部分。

圣安布罗斯的特别值得注意之处，是他极力主张教会在宗教

^① 摩尼教相传是波斯人摩尼(Mani, 约 216—276) 创立的一种宣扬善恶二元论的宗教。主要在亚洲和地中海地区传播并对早期基督教的异端发生过影响。——译者

^② 多纳蒂斯派(The Donatists)是四世纪在北非传播的一个基督教教派。其名称来自它的一位创始人迦太基主教多纳蒂斯。——译者

事务方面的自治。没有理由认为他在这方面同他当时的其他基督教徒有什么不同,不过在反对的势力面前,他之公开陈述这一原则并勇敢地坚持这一原则,使他成为权威。在后来涉及这一问题的全部争论中,基督教的作家都要追溯到他这位权威的观点上来。因为他明确地主张,在宗教事务方面,教会对所有的基督教徒——其中包括皇帝——都有管辖权,因为皇帝也和任何另一个基督教徒一样,是教会的儿子,他“是在教会之中,而不是在教会之上”^①。他在给皇帝瓦伦蒂尼恩的一封信中勇敢地申明,在信仰问题上,“主教通常是信奉基督教的皇帝的法官,皇帝却不是主教的法官”。他决不过问服从民政当局的义务,但他断言,在道德问题上谴责世俗领导人,这不仅是牧师的权利,而且是他的义务;他不仅教给人们,而且实践这一箴言。在一次著名的事件中,安布罗斯当着皇帝西奥多希厄斯的面拒绝举行圣餐式,因为他犯了下令在西撒罗尼卡进行屠杀的罪行;另一次,安布罗斯也是拒绝举行圣餐式,直至皇帝撤销了安布罗斯认为是有损于主教的特权的一道命令。还有一次,他坚持拒绝按照皇帝瓦伦蒂尼恩的命令把一个教堂交给埃里厄斯派使用。“宫殿属于皇帝,教堂属于主教。”他承认皇帝对世俗财产的管辖权,包括教堂所占用的土地,但教堂建筑本身,由于它们是直接供宗教使用的,所以他否定了皇帝插手教堂的权利。然而,与此同时,他明确地否定以强力反抗执行皇帝的命令的任何权利。他要争辩并恳求,但他却不愿教唆人民起来造反。因此,按照安布罗斯的看法,世俗的领导人在宗教事务上要服从教会的指示,他对于某种教会财产的权力至少也是受到限制的,但教会的权利是通过宗教的手段而不是通过反抗加以维护。但两种财产之间的确切界限却仍旧含糊不清。

在我们谈到的那个时代,最重要的基督教思想家是安布罗斯

^① 引文见卡莱尔,前引书,第1卷,第180页以次和有关脚注。

的伟大的皈依者和学生圣奥古斯丁。他的哲学只是略有体系，但他的头脑里却蓄有古代的几乎全部学识，这些学识在很大程度上是通过他才传到中世纪的。他的著作是思想的宝库，后世的作家无论天主教的还是新教的都对之进行过钻研。并不需要重复他在本质上同一般基督教思想一致的所有那些论点，这些论点已经在本章中提到了。他的最有特色的思想是一个基督教共和国的想法和一种历史哲学，这种哲学把这样一个共和国说成是人类精神发展的顶峰。由于他的权威，这个想法变成了基督教思想的一个根深蒂固的部分，它不仅延及整个中世纪，而且一直传到现代。无论新教的还是罗马天主教的思想家都受到奥古斯丁这一主题思想的影响。

他撰写他的伟大著作《上帝城》(City of God)是为了在异教的指控面前保卫基督教。异教指控说，基督教对罗马权力的衰落，特别是对造成410年阿勒里克洗劫罗马城应当负责。但是，要顺便提一下，他阐述了几乎所有他的哲学思想，其中包括他关于人类历史的意义和目的的理论，他试图以此将罗马的历史置于恰当的地位。这就是从基督教的观点对下述这样一个古代思想加以重述：人是两个城市的公民，一是他出生的城市，一是上帝城。已经由塞涅卡和马可·奥勒留所提出的这一区别，其宗教意义在奥古斯丁的著作中变得明确了。人的本质是双重的：他是精神又是肉体，因此他既是这个世界的公民，又是天城的公民。人的一生的基本事实就是人的利益的区分：以肉体为中心的世俗利益和专门属于灵魂的另一世界的利益。如前所述，这个区分乃是全部基督教关于伦理和政治思想的基础。

可是，圣奥古斯丁把这种区分当作解答人类历史的一个答案：人类历史目前正在并且永远必然为两个社会之间的竞争所左右。一方面是人间的城市，这个社会是建立在人的低级本质的世俗的、

饮食的和占有的冲动之上的；另一方面是“上帝城”，这个社会是建立在对上天的和平与从精神上得救的希望之上的。前者是撒旦的王国，它的历史起源于天使们不服从，这一王国特别在亚述和罗马这两个异教帝国得到体现。另一则是基督王国，它最初体现在希伯来民族的身上，后来则体现于教会和基督教化的帝国。历史乃是这个社会之间的斗争和上帝城必然取得最后胜利的动人故事。只有在上帝城才可能有和平；只有宗教的王国才是永恒的。因此，这就是奥古斯丁对罗马的倾覆所作的说明：所有的人间王国必然要灭亡，因为世俗的权利天然变化无常而又不稳定的；这一权力是建立在人的本性中最后必然演变为战争和统治欲望的那些方面之上的。

不过，在解释这一理论特别是在把这一理论应用于历史事实时，有一点必须加以注意。奥古斯丁的意思并不是说，无论人间之城或上帝之城可以同现存的人类各种体制恰恰等同起来。教会这个看得到的人类组织，在他看来同上帝的王国并不是一码事，世俗的政府更不能等同于邪恶的势力。一位依靠帝国的力量来镇压异端的教会政治家看来是不会把政府当作魔鬼的王国加以攻击的。奥古斯丁和所有的基督教徒一样，他相信“现存的权力是由上帝规定的”，尽管他又相信，为了对付罪恶，政府是不得已才使用暴力的，暴力是上天指定的纠正罪恶的手段。因此，他并不认为这两个城市是明显分开的。人间之城是魔鬼和一切恶人的王国，上帝城是今世和来世的赎了罪的人们共有的。在整个世俗生活中，两个社会是混在一起的，只有在最后审判时才分开的。

与此同时，奥古斯丁确实认为邪恶的王国至少也得由异教的帝国来当代表，尽管他并不把它们完全等同起来。他还认为教会代表着上帝城，尽管后者不能同教会组织相等同。他思想中最有影响的一个方面乃是赋予作为组织机构的教会这一概念的现实

性和力量。他的拯救人类和实现上天生活的计划绝对依赖于现实存在的教会，把它看作是所有真正信徒的一个社会联合体，上帝的恩典要通过教会才能在人类的历史上起作用^①。因此，他把基督教教会的出现看成是历史上的一个转折点；在善的势力和恶的势力相互斗争中，它标志着一个新的时代。从此，人类的得救便同教会的利益结合在一起了，因而这些利益超过了所有其他任何利益。

因此，教会的历史在奥古斯丁看来确实就是“上帝在人间”的历史，这是黑格尔曾不太恰当地用之于国家的说法。人类的确是个单一的家庭，但它的最后归宿不是在人间是在天上。人世的生活就是上帝的善与反叛精灵的恶之间一场宇宙范围的斗争舞台。人类的全部历史庄严地展现了上帝的救世计划，其中教会的出现则标志着决定的关头。从此，人类的团结就意味着基督教的信徒在教会领导下的团结。从这一点人们很容易推断出国家在逻辑上必然只不过是教会的“世俗的膀臂”，但这种推论不是必要的，而情况也不容许奥古斯丁作出这样的结论。他关于世俗领袖与教会领袖之间关系的理论并不比他同时代其他作家的理论更精确，因此在以后有关这一主题的争论中，争论的双方都可以援引他这位权威。但是对往后很多世纪来说，他明确提出了这样一个设想，即在新的体制下，国家必然会是一个基督教的国家，它服务于一个因有共同的基督教信仰而组成的社会，并有助于把宗教的利益明显地置于所有其他利益之上的生活，它还由于保存了信仰的纯洁性而对人类的得救作出贡献。正如詹姆斯·布赖斯所说，神圣罗

^① 必须承认，奥古斯丁的思想还有其另外的一面。他的性格始终是一分为二的，一方面是教会政治家的利益，另一方面是一位基督教神秘主义者的利益。作为具有后一种性格的人，他可以把神的恩典理解为一个个人的灵魂同上帝的关系，而具有新教倾向的作家便倾向于这样解释他。但是，为了历史的目的，特别是根据他在中世纪的影响，正文中的说法是正确的。

马帝国的理论是建立在奥古斯丁的《上帝城》之上的。但是这一设想却决没有随着帝国的衰微而消失。对于一位十七世纪的思想家来说，最难理解的思想莫过于这样一种看法，即国家对宗教信仰上的一切问题可以采取完全袖手旁观的态度。甚至在十九世纪，格莱斯顿仍然能够争辩说，国家有一种良知，它可以使国家把宗教的真理和谎言区别开来。

一个真正的共和国必须是基督教的共和国，奥古斯丁认为这种必然性是最可能实现的。但是他不同意西塞罗及其他前基督教作家认为实现正义乃是一个真正的共和国的任务的看法，其理由是，任何异教的帝国都不可能做到这一点。说一个国家只要它的体制本身不把上帝应得的崇拜给予上帝，便能给予每个人以他自己应得的一切，这种说法在措词上是矛盾的^①。奥古斯丁的历史哲学要求他承认，前基督教的帝国在某种意义上是国家，但是他清楚，这些国家不可能是真正意义上的国家，尽管按照基督教的体制是可以这样认为的。一个公正的国家必须是人们可以在其中受到信仰真正宗教的教育，也可能奥古斯丁虽然没有直截了当地指出，那是一个由法律和权威来维持的国家。自从基督教问世以来，任何国家都不可能是公正的，除非它也是一个基督教国家，而不联系本身同教会的关系加以考虑政府是不会有正义的。因此国家的基督教性质就植根于普遍承认的原则之中，即它的目的是实现公平和正义。国家必须以某种方式也是一个教会，因为社会组织的最高形式是宗教的，尽管联合体应当采取什么形式还可能是个争论的问题。

迄今对于圣安布罗斯和圣奥古斯丁的政治思想的叙述，强调

^① 在探讨西塞罗给国家所下的定义时，奥古斯丁的意见一直是争论的对象。C. H. 麦克尔温(《西方政治思想的发展》，1932年版，第154页以下)表示不同意A. J. 卡莱尔和J. N. 菲吉斯所作的解释，但我认为他的反对意见是有道理的。

了教会在宗教事务中的自治和关于分为两个等级（国王的和教会的）的政府的设想。这一观点不仅意味着教会的独立，同样也意味着世俗政府的独立，如果世俗政府在自己的权限之内活动的话。市民的服从、从属于政权当局的义务（圣保罗在《罗马书》的第十三章里对之曾大力加以宣扬）绝没有为教会日益加强的权力所取代。一件有趣的事实可以说明这一时期的神职人员并没有想侵犯世俗政权的特权的任何意图，事实是教父为维护世俗统治者的威严所曾提出的最强烈的要求出现在被称为中世纪教皇之父的一位伟大而强有力的教皇的作品之中。圣格雷戈里为保卫意大利以反对伦巴第人时所取得的惊人的成功，还有他为了正义和良好的统治而对整个西欧和北非的影响，都大大提高了罗马教廷的威信，而世俗权力的软弱实际上使他不得不担起一位政治领导人的义务。然而，在教父当中，只有格雷戈里一个人在要求一种消极服从的义务的言论中提到政治统治的尊严。

格雷戈里似乎认为，一个邪恶的统治者不仅应当服从——任何基督教作家可能都会同意这一点——而且应当沉默地和被动地服从这个意见，任何其他教父都不曾作过同样有力的陈述。因此，在他论述主教应当给予他们的羊群以怎样的告诫的《牧规》里，他极其有力地强调，臣民不仅必须服从，而且不准评论或批评他们领导人的生活。

即使领导人的行为合理地被认为是应当受到谴责的，这些行为也不应受到言语的伤害。而如果人们竟然稍有不慎，对他们提出了指责，那也必须心怀悔恨之意向他们顶礼膜拜，这样他们才可以恢复内心的平静，而当人的内心冒犯了上面的权力时，它就会怕有权统治它的人的审判^①。

在无政府状态较之皇帝对教会的统治成为更大危险的时代里，关

^① 卡莱尔，前引书，第1卷，第152页注^②所引。

于政府的神圣性这一想法并不是不自然的。尽管格雷戈里行使世俗的和教会的(实际上是国王的)权力,但在他写给皇帝们的信和圣安布罗斯笔下的勇于谴责和抗议之间却有明显的语气上的差别^①。确实,格雷戈里反对的是他认为不合教规的行为,不过他并不拒绝服从。他的看法好象是:皇帝有权甚至干不合法的事情,当然,只要他甘愿冒受谴责的危险。不仅统治者的权力是上帝的,而且除去上帝之外没有任何人高过皇帝。统治者的行为最终是上帝和他的良心之间的事情。

两 把 剑

在教父时期基督教思想家提出的一个有特色的论点意味着:为了必须加以保存的两大类价值而对人类社会进行一种双重的组织和控制。宗教利益和永恒的得救是教会的本职,它们是教士所进行说教的特殊领域。暂时的或世俗的利益以及维持和平、秩序与正义则是世俗政府的本职,它们是长官们通过操劳所要达到的目的。在两个等级即教士等级和官吏等级之间,应当有一种相互帮助的精神。这种相互帮助的教义几乎没有留下一条在会引起世俗事物中混乱和教会事物中腐化的危险的紧急时期按理不应当越过的界限。尽管这个定义不清楚,但人们感到这种紧急情况并不破坏这样一个原则,即这两种权限不应受到破坏,每一种权限都要尊重上帝为另一种权限规定的权利。

这一设想常常被说成是两把剑或两种权力的学说,这一学说在五世纪末得到教皇吉莱希厄斯一世的权威性阐述。它成了早期中世纪的被人们承认的传统并且在教皇和皇帝之间的对抗中使教会事务和世俗事物之间关系发生争议时成为双方的一个出发点。可能由有各自不同权限的两个统治集团所主持的一个受双重控制

^① 参见卡莱尔所引书信,前引书,第1卷,第153页以次。

的社会的设想，甚至在争议的时代也仍然是持有温和观点的大多数人的理想。这些人对于争论双方的任何一方所提出的过分要求往往是采取厌恶的态度。由于吉莱希厄斯是写给君士坦丁堡的一位皇帝并且其目的始终是保卫在西方已经成为正统的教义以反对特别在东方继续一再响应前一世纪的伟大的三位一体说的争论的异端，因此他自然要遵循由圣安布罗斯已经制定的路线。在教义方面，皇帝必须使他的意志从属于神职人员，他必须学习而不是妄想要去教导别人。于是教会必然要通过它本身的领导人和官员来管理全部教会人员，因为它通过任何别的办法都不能成为一个独立的和自治的机构，这是显而易见的。

全能的上帝的意愿是，基督教的教师和牧师不由民法或世俗当局而由主教和牧师来治理^①。

按照这一原则，吉莱希厄斯坚持至少在涉及教会事务的地方，教会人员犯罪必须由教会法庭而不是由世俗当局来审判。

在这一实际的推论背后的哲学原则是完全同圣奥古斯丁的学说相适应的这个理论，即宗教事务和世俗事务之间的区分是基督教信仰的一个主要部分，因此对于每一个遵循基督教的政府来说这都是一条规则。宗教的和世俗的权力结合在同样一些人的手里，这是典型的异教制度，也许在基督到来之前这是合法的，但是现在却肯定是魔鬼的诡计。由于人类的弱点并且为了约束人们天生的自命不凡和傲气，基督规定把两种权力分开；因此基督是最后一个能够合法地行使王权和僧权的人。在基督教的体制下，同一个人既是国王又是牧师，这是非法的。每一种权力确实需要另一种权力：

信奉基督教的皇帝需要主教以便求得永生，而主教则可以利用帝国

^① 卡莱尔，前引书，第1卷，第187页注^②所引。

的各种条例以处理世俗事务。^①

但是牧师的责任比世俗统治者的责任要重，因为在最后审判的日子里他要对所有基督教徒的灵魂负责，就是那些统治者本身的灵魂也不例外。任何一种权力要行使本应属于另一种权力的政权都决不是正确的。

因此，由教父传给中世纪的有关一个世界性的基督教社会的设想从根本上不同于关于一个世界范围的共同体的古代思想，也根本不同于在现代流行的关于教会和国家的思想。它所以和后者不同，是因为教父们所理解的教会并不是因自愿接受基督教教义而结合到一起的人们的单一集团。按他们的设想，教会同帝国一样，是一个世界性的机构，因为二者都把所有的人包括在内。人类在两个政府之下形成一个单一的社会，每个政府都各有自己的法律、自己的立法机构和行政机构以及自己的权利。不过这一设想却不同于基督教以前古代所流行的任何设想，因为它把人们的忠诚和服从在两种理想和两种统治权之间分割开来了。通过给予世界性社会以一种宗教上的解释，即它参与拯救人类的神圣计划，基督在世俗国家的正义要求之外又加上了一项保持崇拜的纯洁性的义务，这是为了使今生成为进入另一世界的大门。在世俗权利的思想之上，它加上了基督教的义务的思想，并且在国家的公民权之旁和之上又加上了天国成员的身分。这样它就把基督教徒置于双重法律和双重政府之下。基督教社会的这种双重面貌产生了一个独特的问题，这个问题最后可能比任何其他问题都对欧洲政治思想的特有财富作出更多的贡献。在两种权力之间的关系成为主要的争论问题的时期过去之后很久，对于宗教自治和宗教自由的权利的信念还留下了它的残存物，而如果没有这种残存物，则关

^① 吉莱希厄斯：《论文集》，第4卷，第11章；卡莱尔，前引书，第1卷，第190页以次，注①所引。

于个人私生活和自由的现代思想就几乎是无法理解的了。

参 考 书 目

- H.X.阿尔奇耶尔:《政治上的奥古斯丁主义:论中世纪政治学说的形成》(*L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*), 1955年修订版。
- 厄内斯特·巴克:《罗马的帝国概念》(*The Roman Conception of Empire*), 载《罗马的遗产》(*The Legacy of Rome*), 西里尔·贝利主编, 牛津, 1923年版, 后又在《教会、国家和教育》(安·阿波尔编, 密西根, 1957年版)一书中重新刊载。
- 诺曼·H. 贝因兹:《圣奥古斯丁〈上帝城〉中的政治思想》(*The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*), 《历史学会丛书》, 第104期, 伦敦, 1936年版。
- 埃德文·R. 贝文:《人格的先知》(*The Prophet of Personality*), 载《希腊文化与基督教》, 伦敦, 1930年版。
- 路易·布列耶尔:《伟大的格雷戈里》(*Grégoire le grant*), 巴黎, 1938年版。
- P.R.L. 布朗:《圣奥古斯丁》, 载贝里尔·斯茂利编《中世纪政治思想的倾向》, 牛津, 1965年版。
- R.W. 卡莱尔与 A. J. 卡莱尔:《中世纪政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory in the West*), 共6卷, 伦敦, 1903—1936年, 第1卷(1903年版), 第3部分。
- 沙克·沙班:《圣奥古斯丁》, 花园城, 纽约州, 1962年版。
- 查理斯·N. 科克林:《基督教与古典文化:从奥古斯都到奥古斯丁的思想与行动之研究》(*Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*), 修订版, 伦敦, 1944年版。
- G.G. 寇尔顿:《中世纪思想研究》(*Studies in Mediaeval Thought*), 伦敦, 1940年版, 第2—3章。
- 赫伯特·A. 狄恩:《圣奥古斯丁的政治和社会思想》(*The Political and Social Ideas of St. Augustine*), 纽约, 1963年版。
- F. 霍姆兹·杜顿:《圣安布罗斯的生平和时代》(*The Life and Times of St. Ambrose*), 共两卷, 牛津, 1935年版。

- 古列尔摩·费列罗：《古典文化的废墟和基督教的胜利》(*The Ruin of the Ancient Civilization and the Triumph of Christianity*)，怀特海夫人英译，纽约，1921年版。
- 约翰·尼维尔·费古斯：《圣奥古斯丁〈上帝城〉政治面面观》(*The Political Aspects of St. Augustine's City of God*)，伦敦，1921年版。
- 埃蒂安·吉尔森：《圣奥古斯丁研究导论》(*Introduction à l'étude de Saint Augustin*)，巴黎，1931年版，第4章。
- 埃蒂尔·吉尔森：《上帝城之变形记》(*Les métamorphoses de la Cité de Dieu*)，鲁文，1952年版。
- S.L.格林斯雷德：《从康士坦丁到西奥多希厄斯的教会与国家》(*Church and State from Constantine to Theodosius*)，伦敦，1934年版。
- 理查德·摩特·哥默里：《哲学家塞涅卡和他的现代使命》(*Seneca, the Philosopher and His Modern Message*)，纽约，1963年版。
- W.W.赫顿：《伟大的格雷戈里》(*Gregory the Great*)，载《剑桥中世纪史》，第2卷(1913)，第8章(B)。
- 瓦尔特·W.海德：《罗马帝国中从异教到基督教》(*Paganism to Christianity in the Roman Empire*)，费城，1946年版。
- G.L.奇兹·林肯：《基督教信仰和对历史的解释：圣奥古斯丁历史哲学之研究》(*Christian Faith and the Interpretation of History: A Study of St. Augustine's Philosophy of History*)，内布拉斯加，1966年版。
- T.M.林吉：《基督教的胜利》(*The Triumph of Christianity*)，载《剑桥中世纪史》，第1卷(1911)，第4章。
- C.H.麦克尔温：《从希腊人到中世纪末西方政治思想之发展》(*The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*)，纽约，1932年版，第5章。
- 爱德华·M.皮克曼：《拉丁基督教之思想》(*The Mind of Latin Christendom*)，伦敦，1937年版，第2章。
- 威廉·M.莱姆吉爵士：《公元170年以前罗马帝国的教会》(*The Church in the Roman Empire before A.D. 170*)，修订再版，伦敦，1893年版，第15章。
- H.F.斯图华特：《基督教罗马帝国时期的思想与看法》，载《剑桥中世纪史》，第1卷(1911年版)，第20章。

第十二章 民众及其法律

一直延续到六或七世纪的教父时期仍然属于古代。尽管在公元前六个世纪里发生了巨大的变化——社会的、经济的和政治的——塞涅卡和圣格雷戈里两人仍然都是罗马人。两个人都生活在罗马政治思想的影响之下；对这两个人来说，帝国是唯一有重要意义的政治实体。两个人关于国家与法律的主要看法实质上是一致的。甚至教会崛起为一个自治的社会机构，以及甚至在格雷戈里时期迫使教会进入由于帝国倾覆而留下的空白的状况，也都不足以中断古代世界的连续性。但是，在六世纪和九世纪之间，西欧的政治命运永远地转移到了日耳曼侵略者之手；他们对古老的帝国结构的冲击终于把它粉碎了。查理曼可以采用皇帝和奥古斯丁的头衔，世俗的和教会的作家可以把他的王国描绘成罗马的再生，但无论怎样想入非非，查理曼和在他的政府里供职的人也不会是罗马人了。退到东方去的罗马帝国给罗马本身甚至连帝国权力的影子也不曾留下，更不用说西方各行省了。在偶像崇拜的正教问题上同君士坦丁堡的教会分裂的罗马教会成了西欧的教会；并且由于伦巴第的异教政权，罗马的主教同弗兰克王国结成了联盟，这就有效地使得教皇本人成了意大利中部的世俗领袖。蛮族征服本身以及随之而来的社会与经济变化，使得大范围的政府不可能存在。无论在政治上或思想上，西欧都在开始环绕着它自己的中心旋转，而不再只是一个以地中海地带为中心的世界的后院了。

从六到九世纪，欧洲的国家并不容许人们进行很多哲学或理论活动，而日耳曼的野蛮人也还未能自由自在地掌握——更不用

说进一步发扬——古代的学术遗著。查理大帝时期之比较安定以及其短时期的学术复兴只不过是插曲。十和十一世纪新的蛮族入侵——北方的古斯堪的那维亚人和东方的匈奴人——又使欧洲有陷入混乱状态的危险。直至十一世纪后半叶，当教会和世俗当局之间的大争论开始的时候，人们才再次积极地宣传起政治思想。然而，在社会和政治的历史中，虽然发生了把古代同中世纪分隔开来的这一重大而激烈的中断，但是人们无意或者说并不打算离开由基督教古代所认可的那些政治观点。对圣经、对教父的权威和教会传统，甚至对古代的异教作家如西塞罗的尊重仍然是无限的。自然法的有效性和它对于统治者和臣民具有约束力的权威，国王公正地并按照法律进行统治的义务，在教会和国家中合法当局的神圣不可侵犯性，以及世俗统治权和教会统治权（*imperium and Sacerdotium*）的平行权力下基督教世界的统一——所有这些都是人们完全一致同意的事情。

尽管如此，也还要看到这样的情况：在中世纪早期出现了有关法律和政府的这样一些思想，这些思想是古代所不曾有过的，并且由于它们逐步地合并成共通的思想方式，因此它们对西欧的政治哲学具有重大的影响。这些思想中有一些就某种特殊的意义而言可能是日耳曼的，至少也是属于日耳曼各民族的。但我们没有必要承认这样一种神话，即日耳曼的思想已经呈现出它自己的曙光。日耳曼各民族的法律思想同具有一种部落组织和半游牧生活习惯的其他蛮族人民大体上是相似的。它们是在同罗马法残余的接触中并且在政治和经济情况的压力下发展起来的，而在西欧这些情况到处都是十分相似的。本章的目的就是简略地叙述这样一些新的观点，它们在中世纪早期就进入了政治思想，并且有如经教父之手传下来的古代传统那样，成为人们一致同意的东西。

无所不在的法律

关于法律的最重要的新思想可以总结如下，即日耳曼各民族认为法律是属于民众、或人民、或部落的，它几乎好似集团的一种属性或者一种共同的财富，而集团是靠着它才维系在一起的。每一个成员都生活在人民的“和平”之中，而法律则特别提供一些必要的规章制度，以防止和平受到破坏。宣告置于法律之外是对于罪行的原始的惩罚，也就是把一个人放到人民的和平之外；对特定的一个人或家庭的伤害，也就是原始的民事侵权行为，使这个人处于被伤害者一方的和平之外，而法律则提供一种防止相互仇视和恢复和平的协议。这种早期的日耳曼法律从不曾写下来，它包括传下来的风俗习惯并成为了一种能使部落的和平生活正常进行的智慧。当然，法律“在任何情况下都是它所统治的部落或民众的法律，并属于部落中具有成员资格的每一个人”^①这乃是如下事实的必然后果，而拥有法律的人民同土地的关系还不大巩固，游牧的生活习惯还是不久之前的事情，而且农业还处于比较不重要的状态。

于是，进入罗马帝国的各蛮族带来了他们的法律，并且甚至在他们在受罗马法统治的人们当中定居下来的时候，蛮族的每一成员个人仍然保有这一法律。在六至八世纪之间，当日耳曼的法律第一次用拉丁语而不是各种日耳曼语记载下来的时候，情况就是这样。在东哥特人、伦巴第人、勃艮第人、西哥特人的王国里以及为法兰克人的某些分支都制订了这样的“蛮族法典”，它们不仅试图把他们的日耳曼族居民的风俗习惯记载下来，而且往往还为罗马的居民制订罗马法。在罗马人之间罗马法的某些残余仍

^① 芒罗·斯密斯：《欧洲法学的发展》（*The Development of European Law*），（1928年版），第67页。

然施行；在出身日耳曼族的人们之间，适当形式的日耳曼法还是有效的。随着时间的推移，由于在许多地方常常发生法律纠纷，所以人们在处理使用不同法律的当事双方的案件时，便制订一种综合性的规定，这很象现代法律也有一些条文是为了应付以某种方式涉及好几个国家的法律的事件的^①。法律是属于一个民族或一个部落的成员的这样一种看法，在这个民族已不再是有别于其他集团和占有它自己的一块地方的一个统一集团之后还保持了很久。

但是，随着罗马和日耳曼民族不断地合为一体，认为法律属于个人的看法便逐步让位于这样的看法，即法律是居于地点或领土之后的。主张有条理的和统一的行政管理的一种看法的优点是明显的，这个看法取得发展的速度可能有赖于国王能把行政权集中到自己手里到什么程度。在较早时期，大约在七世纪中叶，在西班牙的西哥特王国里有一部罗马和哥特臣民共同使用的习惯法法典。法兰克帝国的法律种类繁多，在那里，习惯法的形成过程比较缓慢并且很不规律。国王的法律永远是地区性的（虽然对整个地区来说并不总是一致的），并且毫无疑问，总的说来，比起较古老的（个人的）民间法来，它是好得多的法律，执行得也比较好。迄九世纪初，地方法律对在当地所犯罪行的惩罚，在法兰克帝国的某些部分，已开始代替了个人的法律。在法律特别涉及教会的某些部分里，例如有关婚姻的部分里，教会的势力也是反对五花八门的法律的。变化发生的过程我们往往不可能弄清楚，但随着时间的推移，正如在一个定居的共同体中总是会发生的情况那样，法律变成了地方的风习，而它的适用性的原则是地区的而不是部落的。但这种地方风俗同国王的法律或整个王国的习惯法并不是一回事。多种多样的法律特别是私法多多少少在各地坚持着，这仍然要看

^① 芒罗·斯密斯前引书的第2卷对蛮族法典的历史有一简要的叙述。

国王把自己法庭的管辖权能扩大到什么程度。例如，在法国，直到法国革命以后，私法主要还是地方性的，不过行政法却早已统一了；另一方面，在英国，主要由于诺曼底诸王的实力较强，法律到十二世纪末实质上已经统一起来了。

在把法律从部落的实践变为个人所有物，又从个人所有物变为地方风俗的整个过程中，认为法律主要是属于一个民族或民众的这一观点以某种方式坚持了下来。但这一思想并不意味着法律是人民创造的、依赖人民的意志并通过人民的意志而能加以制订或改变。思想的顺序无宁说是相反的：作为一个共同体的民众可能更确实地被认为是他们的法律的产物，就好象一个活的身体可以同它的组织原则等同起来。诚然，人们并不认为法律是由任何人、无论是由个人或一个民族制订的。人们认为它和自然界的任何事物一样，是永恒不变的，并且正如霍姆斯^①法官在他发表的许多著名见解中一次指出的，它是“在天空中笼罩着一切存在物”。不过中世纪人们心目中的法律却决不仅仅在天上。它却更象是缭绕的大气，从天上一直延伸到大地，深入人与人的关系的每一个角落。诚然，如上所述，中世纪的每一个人，无论是专业律师还是外行，都相信自然法是确实存在的，但这一信仰决不曾消灭人们对法律的特殊尊重。全部法律确实被看成是永远有效的并在某种程度上是神圣的，就好象人们认为神意是一种普遍存在的力量，它涉及人们生活中甚至最无关紧要的细节。植根于人民的生活方式之中的风俗习惯决非同自然法无关，而无宁被视为法律这株大树的一个细枝。法律这株大树从地上一直长到天上，而全部人类生活就都在它的荫覆之下。当再度出现一种法律职业的时候，确实无论平民还是宗教法规学家都认为，法律同正义与平等是一回事，

^① 霍姆斯(Oliver Wendell Holmes, 1841—1935)，美国资产阶级法学家，曾任美国最高法院法官达三十年之久，以实用主义哲学为其理论基础。——译者

而人的和神的法律也都被认为是一回事^①。但这个理论不过是从学术上把每个人毫无疑问地视为当然的东西重述一遍而已。

找到和宣布法律

渗入人的生活的一切关系的这种法律分支,好象是一切人类事务借以进行的一个永恒的结构,它在下述时期是一个不易重新把握的概念,因为这时立法活动每天在进行,并且通过最乐观的人也未必敢于将之同神意等同起来的过程在进行着。虽然如此,在一个几乎谈不上制订法律的社会里,这却是顺理成章的事情。一个社会与经济结构简单的社会是变化得比较缓慢的,并且在它的成员看来,它好象比往往是实际的情况更要缓慢。人们认为太古的风俗涉及需要裁定的一切问题,而在相当长的时期中间,这几乎可以说是确实的。当这不再是确实的时候,自然的解释是并不认为需要制订新的法律,而是需要发掘一下古老的法律实际上意味着什么。反之,任何实际情况都已存在相当一个时期,这一事实则造成了这样一种假设,即认为它是合法的和正当的。正如芒罗·斯密斯教授指出的^②,这是在法兰克人和诺曼底人法律中得到相当普遍的应用并且后来又产生英国陪审团全部审讯程序的基本假设。从这一观点来看,下述的说法是恰当的,即法律是“被找到的”,不是被制定的,而认为存在着其任务在于制定法律的任何集团肯定是不恰当的。当通过探索或什么别的办法而发现法律关于某一重要之点是怎么说的时,国王或其他某个适当的权威便可以在某一“条文”或某项“法令”中提出这个发现,以便使人们知道并普遍遵循之,但对于在这类思想中动脑筋的人来说,这并不意味着条文规定了先前不

① 在卡莱尔的前引书中可以看到许多引文,参见第2卷(1909年版),第1部分,第2—6章;第2部分,第2—6章。

② 前引书,第143页。

曾生效的某些东西。在中世纪，风俗习惯对法律思想的强大控制力量从下述事实可以看出：甚至在人们重新研究罗马法之后，某些法学家还认为，风俗“建立、取消和解释”成文法，尽管有一些人持反对的意见^①。因此，法兰克国王的法令或法规就不是按任何现代意义所理解的立法。他们能够指示国王的代理人为了整个王国或其中某一部分如何处理某些种类的案件，但他们并不象现代所理解的那样制定法律。依靠国王的枢密院的智者并按照通行的做法，他们指出人们发现法律是怎么回事。

关于法律的这样一个声明当然是以全体人民的名义作出的，或者至少是以被认为有资格为全体人民讲话的某个人的名义作出的。既然法律属于民众并且从无法追忆的时代时就存在，所以在对它的条款进行重要声明的时候，是应当征求人民的意见的。因此，早在六世纪的墨洛温诸王的条文理所当然地包含这样一个主张，即法令是在同“我们的首领”或同“主教和贵族”商讨之后才公布的，或者说决定是“由我们全体人民”作出的^②。在九世纪，类似的主张继续被发现，而实际上如此频繁，以致法律好象照例是以全体人民的名义公布的，并肯定具有人民的同意是法律所以有效的一个重要因素之意。不过，“同意”这个词可能指的未必是一种意志的行动，而是承认法律确实如所声明的那样。因此，可以举出唯一的一件事例，查理曼就援用如下制订法律的公式：“皇帝查理曼……偕同主教、院长、伯爵、公爵以及基督教教会的所有忠诚臣民并经过他们的同意和审议公布如下……俾每一自己亲身批准了这

^① 卡莱尔在前引书中(第2卷，第1部分，第6章)分析了十一和十二世纪罗马法专家们对这一观点的看法，在第2部分，第8章则分析了十二和十三世纪宗教学家的看法。

^② 在M.G. 霍诺里厄斯 Leg. 第2部分第1卷第8页以次，可以看到包括诸如此类的用语的法令的许多例子。

些法令的忠诚臣民能公正行事，俾所有他的忠诚臣民执望维护法律”^①。公元八六四年的一道勅令用一句知名的话笼统地提出了这一原则：“由于法律是在人民的同意下并且是经国王宣布而制订的……”接着便是从十二世纪的英国历史中随便找个说明的例子：“这是英国国王亨利陛下、玛帝尔达的儿子在伍德斯托克同大主教、主教和男爵、伯爵和英国贵族协商后并在他们的同意下，就森林和他的野味公布如下法令”^②。

其实，无论中世纪早期或晚期都可以举出无数的事例来说明这样一个信念，即法律属于人民，而人民又是服从法律的统治的，法律因人们对它的遵守而得到证明，或在发生怀疑时由专门成立以确定什么是法律的某个团体的声明而得到证明。只要举两个例子就够了。一个是十三世纪作家伊伯林的约翰讲的故事，说的是离当时大约二百年前耶路撒冷法令的制订情况。他说戈弗雷公爵要“有智慧的人向到那里(耶路撒冷)去的各国人民探询他们本国的风俗”。然后，在同主教和王公贵族们商讨并取得他们的同意之后，“他选择了他认为有益的做法并且制订了在耶路撒冷王国的人们要遵守和执行的法令和风俗”^③。作为历史，这无疑是毫无价值可言的，但却十分出色地表明作者认为制订一部法律的过程是怎样的。先是通过谘询了解情况的人们以弄清现行做法的情况并且由精通法律的人找出人人应当遵守的做法，然后再把结果写成文字并且国王加以公布，以便人们不再对之发生疑问。约翰根本不认为是戈弗雷制订了法律，也的确并不认为有任何人制订了法律。而为了弄清楚法律，当然就必须向有法律的人们讨教。

^① M. G. 霍诺里厄斯, *Leg.* 第2部分, 第1卷, 第77号。卡莱尔也举出了许多例子, 见前引书, 第1卷, 第19章。

^② 亨利二世的伍德斯托克法令(1184), 斯塔布斯编:《文件选集》, 第9版(1913年版), 亚当斯与斯蒂芬斯译:《英国宪政史文件选编》(1901年版), 第18集。

^③ 卡莱尔, 前引书, 第3卷(1915年版), 第43页注②。

第二个例子取自英国并有某种值得注意之外，因为它属于这样一个时期，即中世纪的体制正在形成的前夕。在刘易斯战役(1264)^①——它直接促成模范国会的召开——之后，西蒙·德·蒙特弗特的一位追随者用一首奇妙的诗歌来庆祝胜利，诗中表明了叛方对法律的看法：

因此让王国的公众提出意见，让人们知道大多数人在想些什么吧，因为他们对他们自己的法律是最清楚的。国内所有的那些人也不会如此无知，乃至他们还不如外人那样了解由他们的祖宗传给他们的、他们自己王国的风俗习惯^②。

国家的风俗习惯被认为是必须遵守的，而国会的目的就是弄清楚这种风俗习惯实际上是什么，并将它付诸实施。

法律属于人民并且在人民的赞同和同意下加以实施或修改这样一个信念便得到了普遍的承认。不过这个信念在涉及管理程序时是十分模糊的。它并非指一定的代表机构，并且实际上在中世纪的宪政主义具有这样一些机构（如在十二和十三世纪出现的国会）的形式之前便已有千百年之久了。一个地方、一个城镇、甚或全体人民都可以作出决定，可以表达他们自己的不满，可以被召来说明自己的过失的原因，以及可以对他们必须为之提供金钱或士兵的政策表示同意。这种思想无论过去还是现在确实基本上都没有什么不恰当之处。所有这一切通过选出的代表来做乃是现代的惯例，但每个人都知道惯例往往并不正确。公众通过少数人有效地表达他们的“想法”，而这少数人由于某种原因，在使被称为舆论的那种模糊的东西具体化方面确实是有作用的。只要公众组织得使这少数人得以相当明确地选派出并且只要问题比较少而又不是

^① 刘易斯战役是在 1265 年取得胜利的，要求改革的西·蒙·德·蒙特弗特取得了胜利，俘虏了亨利。——译者

^② 译文载 S. R. 加第纳尔：《学生英国史》，第 1 卷（1899 年版），第 202 页。

变化得太快的话,代表制不要设很多的机构就可以卓有成效。从历史上看,机构比下述的思想要晚,这思想就是:人民是一个共同体,这个共同体通过他们的长官和自然领袖来表达他们的共同意见。这些领袖是谁或是怎样被选定的,或他们确实代表的“人民”到底都是哪些人,只有在人们着手拟订实现代表制的方法时,这些问题才成为头等重要的事情。表现为一种法律的虚构的、比较古老的思想也许仍然可以在布莱克斯通的理论中看到,他认为英国的法律是不公布的,因为人们认为每个英国人都出席了议会^①。

法律下的国王

法律属于民众,他们对法律的认可对于确定法律是什么样的起着重要作用,这一信念意味着国王是制订或宣布法律的唯一因素。因此人们通常认为,国王本人必须和他的臣民一样地服从法律。当然,十分明显,和所有其他的人一样,国王也是受上帝的和自然的种种法律所支配的,但这并不是全部寓意之所在,也不是真正重要之点。如上所述,把法律分为神的和人的,这并不意味着它们根本互不相干。法律被视为一种无所不在的手段,它渗入并控制了人与人之间所有各种关系,其中也包括臣民和领袖之间的关系。因此人们认为国王不仅应当公正地而不是残暴地进行统治,还应当参照极为古老的实际情况如实地和尽量准确地来执行王国的法律。国王把风俗习惯保证他的臣民应享有权利或者他的先人宣布为本国法律的权利置之不理是不合法的。因此九世纪的一位作家里姆兹的欣克玛尔大主教说:

国王和大臣有他们自己的法律,他们应当用这些法律治理居住在每一省份里的人;他们有信奉基督教的国王和他们的祖先的条例,他们就

^① 《评论》(Commentaries), 1, 185.

在忠诚的臣民普遍同意的条件下合法地公布这些条例^①。

而在国王所作的如下保证中就有很多这样的条例。国王保证给予他们的“忠诚的臣民”以“有如你们的祖先在我们的祖先的时代所有的^②”那种法律，保证不“违反法律和正义”去压迫他们当中的任何人。后面这句话肯定并非意指抽象的正义，而是根据人们在已经通行的做法中所期望的事物而提出的正义。国王往往在加冕时提出这样的诺言，诺言包括在誓言中。诺言往往是在国王的“忠诚的臣民”的压力下才不得不作出的，因为国王当时不拥有必要的力量，却又表现出太不关心其臣民业已确立的权利和特权。经过适当的鼓动而提出的这种做法是无可非议的，这已经是一种公认的信念了，尽管在前章我们说过格雷戈里曾强烈要求消极的服从。要知道，在原则上不曾有人怀疑，按照上帝的和人的法律，一个人的待遇和地位，应当就是他和他的祖先早已享有过的或者是由先前的某一领袖通过法令保证给予他的。法律创造了一条对整个民族和每个人（在他被要求所占据的地位上）都具有约束力的纽带；反之，它又向每个人保证他在所处的地位上应享受的特权和权利以及豁免权。对于这一通例，国王也不例外。他是根据法律进行统治的，所以他也要受法律的约束。

虽然人们认为国王要受法律的约束，但如果说他完全同别人一样地受法律的约束，这说法就不准确了。这种看法的关键所在并不在于法律面前的平等，而是说每个人都应按其地位与身份享有法律待遇。对身份的固定看法使得几乎无论多少不平等的现象都是无可非议的。没有人否认，国王的地位在许多重要的方面都是独一无二的。由于他担任的职务，他对他的人民的幸福负有重

① 卡莱尔，前引书，第1卷，第234页注①所引。

② 见法兰克国王刘易斯于860年在科不梭茨所作的一个声明（见M. G. 霍诺里厄斯 Leg.），第2部分，第2卷，第242号，第5节。

大的责任，他要尽心采取措施抚育人民，他在他的地位加给他的职权范围之内不能取消的权利^①。根据上面关于体制上概念不明确的说法，人们不能指望国王有可能对在法律范围内实施其独一无二的权力的种种方式加以精确地规定。甚至用现代的宪政的方法，政府的权力通过法庭认为是合法的方法几乎能以无限地扩大；以应付紧急情况。而在中世纪，则几乎没有办法给任何合法的权力下精确的定义。因此，人们可以同时认为，国王受法律的约束，却并无什么法令可以反对他。没有人怀疑，在某些地方是有一些界限的；国王要是超越这些界限就是违反了法律和道德。另一方面，也没有人怀疑，他应当拥有不同于臣民的权利。国王是“大于个人而小于整体”。

因此，在条文中所指的国王概念和罗马法中的这一概念之间有基本的区别。确实，罗马法学家的政体理论把皇帝的合法权力看作是来自罗马人民。在乌尔比安著名的格言里，这一点被认为是皇帝立法权的依据。但法学家的理论却认为权力的让与是永远的；在皇帝被授予权力之后，“他所喜爱的都具有法律效力”。另一方面，中世纪的理论认为国王和他的臣民可以继续合作下去，因为可以说二者都是拥有法律的王国机构。其区别可以部分地解释为：在两种法律概念所由成长的社会之间存在着巨大的差别。罗马法的传统是一种高度集中的行政机构的传统，在这种传统中，通过帝国的敕令、元老院的命令和法学专家的意见而进行自觉的立法活动是一种共同经历的事，并且法律本身也被提到了科学体系化的高水平。一个中世纪的王国无论在理论还是实践方面都不是中央集权的，也许没有比地方的风俗习惯同逻辑的系统化更加抵触的了。人们模模糊糊地感到，王国或民众是在它的法律下组织起来的一个单位，其中包括国王和作为他的相应发言人和

^① C. H. 麦克尔温，前引书，第7章。

代理人的其他官吏和人员，但是关于这些代理人的权力和义务尚未确切地加以规定，而且人们也未意识到他们需要以权力来自单一的来源这样一种方式而严密地加以配合。委任权力的概念始终不断地受到这样一个概念的干扰，即权力也存在于地位与身份之中，因此在就其他方面来说可以被认为是国王代理人的人们身上，权力是国有的。甚至在十七世纪，爱德华·科克爵士仍然可以认为国王、国会和习惯法法庭在王国的法律下享有固有的权力。国王并不是国家的“首脑”，象他在近代开始时专制王国时期那样。人们更不把国家看成是“一个人造的人”，就象进行分析的法学家们有意识地把它创造出来以便使政府的职能取得行动的一致^①。

选择国王

在民众的法律下，国王与人民的关系以及这种关系所产生的政治概念通过如下的方式而得到进一步的澄清，这就是考虑人们如何会相信国王拥有他的权力以及是什么构成了他对职位的合法权利。关于这一问题的中世纪思想对于人民的同意和国王受法律约束这样一些流行的看法有启发作用，它们还出色地说明何以关于权力的资格缺乏精确的法律思想。根据当今的政治思想，一位统治者可以被选出来或者他可以继承他的职位，但他几乎不可能同时兼而有之。有关许多中世纪的国王的引人注目的事实是，根据他们的时代的流行思想，他们不仅继承和被选出，并且还“由于上帝的恩典”而进行统治，这三种资格不是交替的而是表明有关同样情况的三件事实。

用一个实际的事例可以最好地澄清这种模糊的思想状态。当

^① 参见契普曼·格雷在《法律的本质和源流》(Nature and Sources of the Law)，(第2版，1921年版，第65页)中给国家所下的定义。

虔诚者路易在817年想安排他的儿子们的继承问题时,他是这样宣布自己的决定及其理由的^①。他首先指示“神圣会议和我们全体人民”如何按照风俗习惯举行会议,他的忠诚的臣民如何“突然通过上天的启示”劝他在上帝赐予和平的时候把王位的继承问题确定下来。在三天的斋戒和祈祷之后,结果是:

我本人相信是由于全能的上帝的意旨、我本人的愿望和我的全体人民的愿望都同意选定我的长子,我所爱的罗泰尔。因此,我和我的全体人民都高兴地看到,通过上天的指示并在隆重地举行了皇帝的加冕礼之后,他将因共同的愿望成为帝国的皇储和继承人,如果这是上帝的意旨的话。

继而又为后面几个儿子作了某些规定,并将作出的决定“写下来并且经我的手加以批准,这样,在上帝的帮助下并由于它们是由全体的共同意愿作出的,它们通过所有人的共同的忠诚而得以不受破坏”。

从一位统治者的这种选择,人们可以看到,为选择的有效性提出了三项理由。第一,罗泰尔实际上是皇帝的长子,虽然这一点并没有加以强调。第二,他是被选出来的,而这种选定据说是全体人民通过“全体的共同意志”而作出的行动。而第三,人们相信这一选择是在上帝的直接的启示下作出的。在路易看来,罗泰尔对王位的要求显然是以结合在一起的所有这三个事实为依据的。毫无疑问,这个看法乃是,国王的儿子服从上帝的意旨,因而他是继承王位的正当的候选人,但实际的选择需要以人民的名义对候选人进行某种批准或认可。

这些因素同公布法令时人们认为起促成作用的那些因素完全一样:法律的有效性是极为神圣的,但它是由国王公布的并且在它

^① M. G. 霍诺里厄斯, Leg. 第2部分,第1卷,第136号。译文见 E. F. 亨德森:《中世纪历史文件选编》(1892年版),第201页。

的后面有通过王国的权贵表示出来的、人民的同意。当然，如下的情况也是确实的：这种选举的方式和公布法律的方式是同样不够清楚的；谁也不可能说出选举人的资格到底是些什么。而且，在每个人的心目中这三个因素的结合有助于说明这样一个思想，即国王一旦当选之后仍然要受法律的约束。继承并不是国王的不能取消的权利，而选择他的权贵所以能行使选举权，是出自他们的地位所固有的，而不是因为他们是在严格的体制的意义上的选举人。在欣克玛尔大主教于879年写给刘易斯之世的一封信里，就十分有特色地表达了这一观点：

你并没有选择我担任教会的主教，但我和我的同僚以及上帝和你的祖先的其他忠诚臣民却选了你在你将遵守法律的条件下统治王国^①。

因此，在中世纪早期，对王权的三种要求是结合在一起的：国王继承他的王位；他是由人民选出的；并且他当然是由于上帝的恩典才进行统治的。随着体制方面的实践日益正规、日益明确，选举和继承权区分得更加清楚了。中世纪的两个最有特色的王国，帝国和教皇政权，虽然多次作了努力想使它们成为一家的特权，却明确地采取了选举制度。在体制形成过程中，教皇政权在十一世纪后半叶通过建立由神职人员进行的一个正规的选举程序以代替较古老的非正规的选举方式（这种选举方式往往使教皇的选举成为罗马小贵族或帝国政策的玩物），从而起了带头作用。直到1356年查理四世的《黄金文书》才把帝国选举的实践加以具体化，从而赋予帝国一个体制方面的文件。文件确定了选举人的数目和身份，并作了服从多数的规定。另一方面，在法国和英国的王国中则盛行长子继承的原则，这可能同封建继承通行的规则相类似。毫无疑问，在封建制度下，世袭的王国有较好的机会变成强国。但甚至在王国里，国王在某种意义上是由人民选出这样一种

^① 卡莱尔，前引书，第1卷，第244页注^②所引。

感觉仍然持续了一个长的时期。因此国王约翰在1199年的继位（实际上并不是严格按照长子继承制的原则）就被编年史作家巴黎人马修在一次演说（这一演说曾被归到坎特伯雷大主教休伯特的名下）中说成是选举的结果^①。也许选举的想法在群众的感觉中从未完全消失，甚至在继承的合法权利被确定之后。比如在十六世纪的法国，当确定国王的责任成为一件重要的事情的时候，人们便可争辩说，王国在原则上永远是选举制的。

国王不管通过选举还是通过世袭继承自己的王位，他仍然受上帝的恩惠的统治。世俗的地位有神圣的起源；国王是上帝的牧师；非法反对国王的人们是“魔鬼的臣民和上帝的敌人”——这些说法已经没有任何人怀疑了。同时，这样的说法并没有象十六世纪神圣权利那样的精确的含意。特别是，人们并不认为这些话意味着臣民方面不论国王的命令公正还是残暴都有消极地服从的义务。在不存在严格的世袭继承制的情况下，国王的权利是神圣的这样一个概念并不能导致有如十六到十八世纪之间“神圣权利”一词所意味的那样一种王朝合法性的理论。而且在没有以国王为首的强力配合的王国的情况下，消极服从的义务并不能取得它在后来的政治哲学中取得的那种伦理重要性。既然国王本人被认为是受本国法律约束的，在某种不是十分严格规定的情况下，当基本的法律被认为受到侵犯的时候，反抗的正当性就被认为既是合于道德又是合法的权利了。但这并不认为是违反基督教的服从于合法当局的义务，并且格雷戈里要求消极服从的声明必然被引用来反对煽动骚乱的人们。

^① 斯塔布斯：《文件选集》（*Select Charters*），第9版（1913年版），第265页；亚当斯与斯蒂芬斯译，载《美国宪政史文件选编》（1901年版），第22集。就表现一种民众的情绪这点来说，休伯特也许并没有象报导的那样讲话这一事实并不是重要的，因为马修写作时离事件发生不过大约五十年。他的记述使人明确看到选举的思想是含混不清的。

领主与封臣

法律属于人民并调整社会的人从上到下相互之间的全部关系，这一思想带有某些宪政概念的萌芽，诸如王国的团体性质、代议制和国王的合法权力。但是，在中世纪早期，这些思想缺乏精确的界说，也缺乏在一个宪政机构里任何明确体制上的体现。后者是从社会与经济设施和被称为封建制度的相当模糊的一大堆思想中发展出来的。正如维诺格拉多夫所说，封建制度在中世纪完全占据主要地位，有如城邦在古代所占的地位。可惜人们不能给封建制度下一个定义，这既因为它意味着多种多样的制度，又因为在不同的时间和地点它的发展是十分不平衡的。由于后一原因，年代便极不可靠。在某些地方，具有特色的封建制度（例如农奴制）早在五世纪就存在着了，但是在法兰克帝国崩溃之后封建制度得到最充分的发展并对十一和十二世纪的社会和政治体制产生了最充分的影响。人们所能作出的任何一般性叙述都不可能符合事实，尽管在多种多样的现象背后存在着在西欧大多数地方很有代表性的某些做法和某些思想。其中有一些具有重要的理论意义，因而必须加以探讨，不过其历史在不同国家过于复杂，甚至叙述起来都很困难。

封建体制的关键在于，在一个往往接近于无政府状态的混乱时期里，大的政治和经济单位是不可能存在的。因此各政府都倾向于限制在用现代或罗马的标准看来是小的范围之内，即就当时情况而论能以存在的范围之内。主要的经济事实则是这样一种农业状况，它使村庄成为一个共同体，有附属于它的土地，是一个几乎自给自足的单位。这一时代的末期开始于十二世纪贸易城市的兴起，不过封建制度的许多最重要的政治后果在那之后还存在。由于土地是财富的唯一重要形式，每个阶级，从国王到战士，都直接

依靠土地的产品。土地的管理权是在掌握这个拥有自己习惯条例的小共同体手中,村子的责任是执行小的警察职能^①。社会的和政府的组织基本上是地方的。典型的封建组织就建立在这一基础之上。在一个不断发生动乱而交通手段又极其原始的国家里,一个中央政府甚至不能执行诸如保障生命财产的安全这样一些起码的任务。在这种情况下,小地主和势力弱小的人只有一个办法:他必须投靠一个有力量能帮助他的人。这样形成的关系于是具有两个方面:它既是一种个人关系,又是一种财产关系。小人物自己有责任为大人物服务以换取对方的保护,他还得送上自己土地的所有权而在付出劳役或实物形式的租金的条件下成为一名佃户。这样,大人物的财富和权力便加强了,而小人物身后则有了一个强有力的保护人,保护人保护他既符合自己的利益又是自己的义务。一旦这种过程自上而下得以推行,便产生了同样的结果。一个国王或修道院长只有把自己的土地交给佃户以换取对方的劳役或租金,才能使土地得到利用。

整个制度可以被看成是这样一种制度,王国的全部土地通过这一制度都可以为王国服务,或者还可以被看是这样一种制度,通过这种制度,为共同体服务的人以土地的收获物、报酬或工资的形式取得服务的代价^②。

这样,封建主义就其法律原则而论,是一种土地占有制度。根据这种制度,所有权为一种类似租借的关系所取代。或者有如现代的一位法学家所说的:

实际的所有制包含一种终身财产权,这种财产权在大多数情况下是不能出让的;它还包含一种继承权或未来的所有权,而这种权利一旦授

① 有关英国庄园的情况,参见 W. J. 艾什里:《英国的经济组织》(*The Economic Organization of England*)(1914年版),第1讲。

② 芒罗·斯密斯,前引书,第165页。

予之后，干脆又是一种终身财产权^①。

必须认为，在共同体中这种授予财产权的制度是从上而下执行的，并涉及到政府的所有主要职能。因此，如果按照逻辑来拟订土地制度，那么只有国王才是土地所有者。他的贵族都应当是接受他所授予的土地并向他提供特殊服务的佃户，而这些贵族手下又有他们自己的佃户，直到最下层的农奴；整个封建制度就是建立在农奴的劳动上。既然军役是对于一块贵族领地的典型的报偿形式，所以王国的军队乃是封建的军队。这就是说，每一领地都必须提供一定数目的、以特定方式武装起来的人，而每一贵族都要统率他自己的人。王国的收入（不算直接来自国王领地收入，与其说来自一般的税收，无宁说来自国王的佃户在规定的情况下必须支付的款项或接济。最后也是最重要的一条是，在把领地授于贵族时，同时给他在自己的领地上执行审判的权利，而且这权利可以不受国王的官员的干预。封建法律的理论表现在这样一句话上：“人的人不是领主的人”。由于明显的理由，如果国王们能够不授予豁免权的话，他们本来是不大愿意做这件事情的。因此，英国的较强大的诺曼底诸王就要求在效忠誓言中加进一句限定性的话：“保全我应对我们的国王陛下表示的忠诚”。

因此，封建主义以最重要的方式给政权的三大工具即军队、税收和法庭以影响。在所有三种情况下，国王只是通过第二道或第三道手来同自己的大量臣民打交道的。领主和封臣的封建关系同人们认为在现代国家中君主和臣民之间的那种关系是根本不同的。这种关系的个人的方面连同它之强调一个封臣照例对他的领主应有的忠诚和尊重，具有同政治上隶属关系并无不同的一些因素，尽管这种关系往往使得下级人的忠诚离开了国王而转向同自己更加接近的领主。另一方面，财产关系却更象是一种契约，契

^① 芒罗·斯密斯，前引书，第 172 页。

约的双方各有自己的利益却又相互合作，因为这样做对双方有利，尽管国王的土地所有制可以在长时期内发生作用以增加他的权力。要根据这一制度的实际活动方式得出结论则必须极为慎重，因为它实际上具有各种不同的倾向。

首先，领主及其封臣之间的义务永远是相互的。这并非是完全平等的关系，因为封臣有忠诚和服从等一般义务，而领主则无此类义务。封臣还有一些比较特定的义务，诸如军役、出席领主的法庭以及在规定的场合，比方说一位继承人继承领主的土地时，偿付各种开支。这些特定任务的特点是，它们是有限的。比如，兵役的数量种类是固定的，严格地说，封臣的义务并不超过这个限度。另一方面，领主有义务给他的封臣以帮助和保护，他还有义务遵守规定了封臣的权利和豁免权的习惯或规章。至少在理论上封臣任何时候都可以交出他的封地并放弃他的从属关系——在实践上，这是一个相当冒险的办法——或者他可以保有自己的土地并且不承认他的义务，如果领主否认他应享有的权利的话。因此，一个国王答应给予他的臣民以他们的祖先在他的祖先的时期享受的法律的保证，这只不过是承认被认为是现行的和有存在的权利的做法。在这种封建的做法中，有相互性、自愿行动和几乎完全从现代政治关系中消失的暗含的契约的方面。这有点象一个市民可以拒绝支付超过某一数量的税金，在规定的期限之外拒绝服兵役，或者也许在他的自由得到承认之前二者都可以加以拒绝。在这方面国王的地位在理论上是软弱的，在实践中则往往是加倍地软弱，并且封建王国同现代国家相比政权看来也是十分分散的。但另一方面，封建的土地占有制度时而允许一个国王，或者特别是一个家庭通过合法的封建手段——诸如收回无继承的土地——来扩大自己的权力。法国卡佩王朝初期权力的增长主要就是通过封建法律本身的作用实现的。

其次，领主和封臣之间的关系有别于君主和臣民之间的关系，这是因为它倾向于把个人权利和公共义务之间的区别加以混淆。虽然典型的封建财产是土地，但又不是非如此不可。任何有价值的物体都可以被占有：经营磨房、收取税金或担任政府官员的权利。整个行政管理制度倾向于采取通行的土地占有形式而公职则和土地一样、倾向于成为世袭的权利。这样，官职在一个人和他的后人身上便永远固定下来了。封臣对他的财产的权利意味着某种特定的公职，而另一方面公职的义务则是附属于财产权的。这就导致了这样一个结果，即一个公务人员保有自己的地位并不是作为国王的代理人，而是因为他有处于这个位置上的传统权利。他的权力不是委任的而是占有的；显而易见，国王的权力主要有赖于他限制这种倾向的能力。但是这个倾向却很能说明封建制度显然是非正规性质。国王左右的人们要为国王的法庭服务，作为他们的封建义务的一部分。只要他们的身份足够清楚，他们到底代表谁或者应当向谁讨教之类的问题是不会发生的。他们不象是公仆而无宁象是执行一项契约规定的义务的人们。

封 建 法 庭

领主和他的封臣的法庭是一个典型的封建机构^①。这主要是领主及其属下为了处理在他们中间发生的，同作为他们的封建关系的依据的事务有关的争端而组成的议事会。引人注目的事实是，无论领主还是封臣，他们任何一方相信自己的权利受到侵犯时

^① 有关封建法庭的例子，参见关于耶路撒冷的拉丁王国的特别最高法庭的记述。约翰·L·拉蒙特：《耶路撒冷的拉丁王国中的封建君主国(1100—1291)》(*Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem 1100—1291*) (1932年版)，第4章。拉丁王国也许能够最恰当地说明封建思想，因为它建立之后大约二百年写出的有关它的记述，体现了可以说明一个政府应当是怎样的重要的理论（法律的和其他方面的），并且还因为移植过来的体制通常较之土生土长的体制能更好地体现理论。

用的完全是同样的办法；他可以诉诸法庭其他成员的裁决。国王或者领主可以由于自己拥有的全权并根据自己的意旨而作出决定。这样一种看法，至少同诉讼理论完全是格格不入的。人们认为，诉讼双方的证书或习惯权利是受到严格遵守的。英国的亨利二世在他的法庭上进行的审判中所作的一项决定（约1154年）就可以说明这一点。这次审判涉及土地所有权问题，圣马丁院长和吉尔伯特·德·巴利奥尔都提出土地是属于自己的。院长提出一纸证书证明自己的所有权，吉尔伯特提出要求的理由则不大充分，但他狡辩说对方的证书没有印章。国王亨利说：“上帝在上，如果你能证明这份证书是伪造的，在英国这对我来说将值一千英镑。”但是吉尔伯特无法证明这一点。于是国王就对这一案件作出如下判决：

如果僧侣们通过类似的一份证书和证据能说明他们对于当前这块地方有这类的权利，也就是说，我最喜爱的克莱伦登，将不能正确地回答我使我不把这块土地完全交给他们①。

因此，从理论上来说，封建法庭依据当地的法律及有关的专门协定或证书，保证每一个陪臣由同他相同身分的人们来进行审判。由于法庭成员联合起来的力量，法庭的决定是必须执行的，而在极端的情况下，这种强制执行甚至可以违背国王的意见。大宪章（*Magna Charta*）的第六十一条就授权由国王约翰的二十五位贵族组成的委员会强制执行大宪章。这一条表明人们力图用这种办法来使对国王的限制合法化。

共同拥有全部土地的二十五位贵族有权用各种方式扣押我的财产并强制我……直至按照他们的判决作出赔偿。

同样，《耶路撒冷法典》（*Assizes of Jerusalem*）②也保证了陪臣这

① 亚当斯和斯蒂芬，前引书，第12集。

② 指十字军时期由耶路撒冷王国制定的两种法典，通称《耶路撒冷法典》。——译者

样一种权利,即他们为了保卫由法庭所确定的正当自由,有权迫使领主执行法庭的决定。在一个典型的封建组织里,国王是 *Primus inter pares*①,而法庭本身或者国王加上法庭则进行联合的统治,这种统治包括在一个现代国家里可以分为政府的立法、行政和司法职权的全部权力。同时在法庭成员(其中包括国王)之间的主要是契约的关系倾向于在任何地方都防止权力的集中。这样一个制度结果往往使叛乱合法化,这种可能性十分明显,无须再作什么说明了。

封建制度与共和国

虽然上述情况经常存在,但这种情况无论在理论上还是实践中可能并不代表一个中世王国的全部真实情况。且不说合法叛乱所引起的无法容忍的麻烦,国王及其封臣之间的明确的契约关系也决不能全部概括中世纪的王权理论。理论和实践均与这种迥然不同的概念结合在一起。一个陪臣对他的领主所必须保有的尊重和服从是封建效忠本身的要素,这种效忠承认国王在他的王国中具有独一无二的地位。而且,没有人怀疑国王是上帝涂过油的人物②,除非在非常的情况下,没有人怀疑对国王的反抗是非法的。在《罗马书》第13章中圣保罗的权力以及格雷戈里关于服从的义务的强有力的申明在原则上是绝对不能加以否定的。最后,封建制度的破坏国家的权力并且用一套私人关系来代替它的倾向,从来不曾完全吞没通过西塞罗、罗马法和教父们传到中世纪的 *res publica* 的古老传统。共和国是由一个民族构成的,它是按照这个民族的法律组织起来的并能通过它的统治者来行使政府权力,这样的概念同封建的分立主义倾向交叉并混合在一起。在九

① 拉丁语:同等的人们中间的第一人。——译者

② 意即经上帝批准、享有统治权的人物。——译者

和十二世纪之间，这一古老传统主要是通过教会作家的作品而得以长时期保存下来的。里姆兹人欣克玛尔证实了九世纪这一传统的存在，而它的长期存在可以由以下事实加以证明，即在十二世纪，它通过索尔兹伯里的约翰的《论政府原理》而成为中世纪的第一篇详尽的政治论文。这一著作虽在封建制度可能是处于全盛时期的时候撰写的，但就其主要的方面而论，显然是古代模式的^①。从长远看来，国王是共和国这一概念的受惠者，这一点非常明确，因为他始终是公众利益的名义代表并在某种程度上是政府权力的保存者。正是这一事实使得封建国王成了民族王国发展的出发点^②。

两种思想——一种认为国王同他的陪臣有契约关系，另一种是把他看作共和国的首脑——的混合可以用封建法学家关于王权的理论加以说明。人们普遍认为国王是由法律所创造并受法律制约的，但另一方面，人们通常又承认：“任何文件都不会反对国王”，因此他不能因他自己的法庭的一般程序而受到强制。布莱克顿的《论英国的法律与习俗》（*De legibus et consuetudinibus Anglaie*）中常常被引用的段落就表明了这两种思想的交织：

国王在他的王国里不应当有和他处于同等地位的人，因为如果有的话，那就会使如下的规则失去效力，即一个人不能统治和他处于同等地位的人们。他更不应当有一个在他之上的人或者比他更加强大的任何人，因为这样他就会处于他的臣民之下，而下级是不可能同拥有较大权力的人处于同等地位的。国王本人不应受制于任何人，但他却应受上帝

① 参见约翰·狄金森为他译的这一著作的一部分所写的引言；《约翰·索尔兹伯里的政治家著作》（*The Statesmans Book of John Salisbury*）（1927年版），第18页以次。

② 教会传统在卡佩王国的理论以及同封建权力的对比中的重要性曾由吕谢尔加以强调，参见他的《卡佩王朝初期的法国王政制度》（*Institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*），第2版（1891年版），第1卷，第1章。

和法律的约束,因为造成国王的是法律。因此让国王把法律给予国王的
东西——领土和权力——给予法律,因为意志代替法律进行统治的地方
是得有国王的^①。

国王作为上帝的牧师,他应当执行正义并在自己的事情(甚至是
王国中最不重要的事情)上接受法律的统治;如果他不愿这样做,那他就
成了魔鬼的仆从,不过他的臣民除了把他交付上帝审判之外是没有别的
办法的。然而布莱克顿却还是愿意接受这样一个想法,即*universitas
regni et baronagium*^②也许能够并且应当纠正国王法庭中的弊端^③。而在
值得注意的一个段落(现在人们一致认为这是当时的人加进去的)里,
干脆就认为迫使一个“不受约束的”国王就范是应当的。

但是国王有个在他之上的人物,那就是上帝。法律也是这样,因为
国王是因法律才成为国王的。法庭也是这样的,这指的是那些伯爵和男
爵,因为伯爵们似乎被称为国王的同伴,而有同伴的人就有一位老师。
因此,如果国王没有约束,就是说没有法律的话,他们就应当给他加上某
种约束^④。

从这些段落来看,无论国王还是法庭显然都是以双重的身份
出现的。一种身份,国王是王国的主要土地所有者而法庭则构成
他的佃户;法庭作为一种制度而存在,就是为了处理他们的这种契
约关系之间发生的困难。另一种身份,国王是王国或民众所固有

① F. 5 b 和取自其他封建法学家的类似的例子在卡莱尔前引书中(第 3 卷,第 1 部分,第 4 章)一道被引用了。

② 拉丁语:整个王国和贵族领地。——译者

③ F. 171b; 卡莱尔,前引书,第 3 卷,第 71 页注②。

④ F. 34; 卡莱尔,前引书,第 3 卷,第 72 页,注①。关于这一段,参见 G. W. 伍德拜因编订的《论法律》,第 1 卷(1915 年版),第 332 页以次; F. W. 梅特兰编的《布莱克顿的笔记》,第 1 卷(1887 年版),第 29 页以次; 路德维克·厄立希:《反对国王的诉讼(1216—1377)》,载《牛津社会与法学史研究论文集》,第 6 卷(1921 年版),第 48 页以次,第 202 页以次。有关布莱克顿对 F. 107 中君主喜欢的用语(*dictum quod principi placuit*)的特殊的看法,参见麦克尔温,前引书,第 195 页以次。

的国家权力的主要代表着，而他和他的法庭就以某种不十分明确的方式分享这一权力。在第一种关系中，国王和法庭其他人一样可以受到起诉；在第二种身份中，任何文件都不能反对他，而他对法律应负的责任最后有赖于他自己的良心。一种看法代表封建制度把国家权力化入私人关系之中的典型倾向；另一种看法则继承了共和国的绵延不断的传统，国王在这个共和国里只是主要的官吏。可能正是这两种概念的会合与混合，使封建法庭成为中世纪晚期宪政原则和制度得以发展的发源地。通过分化的过程，各种各样的统治机构——诸如国王的枢密院，审理各种案件的法庭，最后是国会——开始担负起各自不同方面的公务。正如麦克尔温教授通过大量的例证指出的，直至十七世纪内战时期，英国人仍然把国会看成是一个法庭而不是一个立法机构。通过这一发展，政府权力的概念就更清楚了，但是这一权力本身从来不曾完全集中于国王一人之手。当国王变得专制的时候，这乃是现代国家而不是中世纪国家的一种发展。中世纪的国王仍然必须通过他的枢密院采取行动，而法庭或它的某些分支机构则保有某些封建谘询权。有了这一开端，宪政的思想，诸如代议制、由议会征税和立法，对开支的监督和求平反冤案等等，才会涌现。至少在英国，立法的权利最后不决定于国王，而决定于国会中的国王。

参 考 书 目

- G.B.亚当斯：《中世纪的文化》(*Civilization during the Middle Ages*)，修订版，纽约，1922，第9章。
- J.F.鲍尔德温：《中世纪英国国王的枢密院》(*The King's Council in England during the Middle Ages*) 牛津，1913年版，第1章。
- 威廉·C.巴克：《中世纪世界的起源》(*Origins of the Medieval World*)；斯坦福，加利福尼亚，1958年。
- G.W.S. 贝罗：《封建的不列颠：中世纪王国的完成(1066—1314)》，(*Feudal*

- Britain: The Completion of The Medieval Kingdoms, 1066—1314*), 伦敦, 1956, 第6, 18章。
- 马克·布洛克: 《封建社会》(*Feudal Society*), 芝加哥, 1961。
- 维尔农·J. 布尔克: 《阿奎那对智慧的探索》(*Aquinas' Search for Wisdom*) 密尔沃奇, 1964年。
- R.W. 卡莱尔和 A.J. 卡莱尔: 《西方中世纪政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory in the West*), 共6卷, 伦敦, 1903—1936年, 第1卷, 第4部分, 《九世纪的政治学说史》; 第3卷, 第1部分: 《封建制度对政治学说的影响》。
- 路德维克·厄立希: 《对国王的起诉 (1216~1377)》 [*Proceeding against the Crown (1216—1377)*], 载《牛津社会与法学史研究论文集》(*Oxford Studies in Social and Legal History*), 第6卷, 牛津, 1921年。
- 弗里茨·克尔恩: 《中世纪的王权与法律》(*Kingship and Law in the Middle Ages*), S.B. 克莱姆兹英译, 牛津, 1939年。
- 欧尔·克林特-詹森和斯维诺洛夫·艾伦: 《海盗世界》(*The World of the Vikings*), 华盛顿, 1970年。
- 尤厄特·刘易斯: 《中世纪政治思想》(*Medieval Political Ideas*), 纽约, 1954年版, 第1—2章。
- C.H. 麦克尔温: 《西方政治思想的发展》(*The Growth of Political Thought in the West*), 纽约, 1932年版, 第5章。
- F.W. 梅特兰: 《英国宪政史》(*Constitutional History of England*), 剑桥, 1908, 第一时期。
- 悉尼·佩恩特: 《中世纪史: 284—1500》(*A History of the Middle Ages: 284—1500*), 纽约, 1953年版, 第4章。
- H.J. 罗比: 《罗马法》(*Roman Law*), 载《剑桥中世纪史》(*Cambridge Medieval History*), 第2卷(1913年版), 第3章。
- 杰拉尔德·赛蒙兹: 《野蛮的欧洲》(*Barbarian Europe*), 纽约, 1968年。
- 芒罗·史密斯: 《欧洲法学的发展》(*The Development of European Law*), 纽约, 1928年。
- 卡尔·斯蒂芬森: 《英国代议制政府的起源》(*The Beginnings of Representative Government in England*), 载《中世纪体制: 文选》(*Mediaeval Institutions: Selected Essays*), 布莱斯·D. 里昂编, 伊撒卡, 纽约, 1954

- 年。
- 卡尔·斯蒂芬森：《中世纪封建制度》(*Mediaeval Feudalism*) 伊撒卡，纽约，1942年。
- E.A. 汤普森：《早期日耳曼人》(*The Early Germans*) 牛津，1965。
- 保尔·维诺格拉多夫：《社会的基础(封建制度的起源)》 [*Foundations of Society (Origins of Feudalism)*]，载《剑桥中世纪史》，第2卷(1913)，第20章。
- 保尔·维诺格拉多夫：《封建制度》，载同上书，第3卷(1922)，第18章。
- 保尔·维诺格拉多夫：《庄园的发展》(*The Growth of the Manor*)，第2版，伦敦，1911年。
- 保尔·维诺格拉多夫：《习惯法》(*Customary Law*)，载《中世纪的遗产》(*The Legacy of the Middle Ages*)，G.C. 克伦普与 E. F. 雅科布合编，牛津，1926年。

第十三章 有关授权的争论

十一世纪后期，人们重新对自古以来保存在基督教教父传统中的一套政治与社会思想加以研究并开始取得了进展，在尔后的一些世纪里产生了极其辉煌而又生气勃勃的文化。从混乱中再次呈现出秩序，特别在诺曼底诸国中，秩序开始预示着行政效率及政治稳定，这是自从罗马时期以来欧洲从未有过的经历。封建制度开始使自己具有更加明确的体系，而从中世纪一直传到现代欧洲的宪政原则就是由此产生的。最初在意大利，稍后在北方，一些城市开始把贸易和工业建立起来，为具有特色的和人道的艺术和文学提供了基地。哲学和学术有了一个开端，不久便因重新获得大量重要的古代知识而结出丰硕的果实。在法国南部和意大利的拉文纳和博洛尼亚等城市，对法学的研究开始把罗马法这门学问恢复起来并用以解决当时的法律和政治问题。在影响到思想的每一部门智力水平的这一总的提高中，政治哲学也应分享一份，这是很自然的事情。

在十一和十二世纪，政治著作主要是争议性的，中心问题是教皇和皇帝之间就世俗和教会的权力界限之争。不过争论的规模是令人吃惊的。说不定从亚里士多德去世以来直至十一世纪这一时期所写的有关政治哲学的全部现存著作，其数量也比不上因争取由世俗政权任命主教的斗争而产生的大量政治文献。政治理论作为系统的学术研究科目，比哲学方面的其它分支出现的慢。在十三世纪，它仍然为神学和形而上学等重要的体系所掩盖，而这些体系乃是经院哲学家的典型创造。在十四世纪，有关政治哲学的论

文就比较常见了,这种情况从那时一直延续迄今。不过,从早几百年就有大量的论文保存下来,这一点说明人们对这个课题一直是有兴趣的。甚至在十一世纪,某些主要的争论就开始提了出来,而某些基本问题也开始出现,它们在往后的几百年中不断取得进展。

中世纪教会国家

在十一世纪,就世俗与教会当局之间关系问题进行争论的人们,其出发点乃是上述吉莱希厄斯的两把剑的理论,而基督教教父的教义便总结在这一理论之中。僧侣和俗人之间、灵魂和肉体的利益之间的区别是基督教本身教义内容的一部分。按照十一世纪人们普遍承认的观点——确实,在此后千百年间这一观点不曾遭受人们公开的摒弃——上天注定人类的社会要受到两种权力的统治,即宗教的和世俗的统治。宗教的权力由僧侣行使,世俗的权力由世俗领袖行使,二者均以神圣的和自然的法律为依据。按照基督教的教旨,任何人都不能兼有 *sacerdotium* 和 *imperium*①。人们认为任何一种政权都不能行使专断的权力,因为二者都要受法律的约束并在自然和人的神圣的统治中担任一项必要的任务。因此,在二者之间原则上是无冲突可言的,不过罪恶的傲慢或贪权的心理会使每一方面的人间代理人超越法律规定的界限。作为由上天统一的规划的两个部分,每一种权力都有赖于另一方面的帮助和支持。

在这一类思想当中,老实说,既无现代意义上的教会,也无现代意义上的国家。不存在由一批人组成的国家和由另一批人组成的教会,因为所有的人都包括在二者之中。正如圣奥古斯丁在《上帝城》中教给人们的,只存在着一个单一的基督教社会,而这个社会至少在十一世纪是包括了整个世界的。在上帝之下,这个社会

① 拉丁语:宗教的和世俗的权力。——译者

有两个首脑即教皇和皇帝，两种政权的原则即僧侣的宗教统治和国王的世俗统治，以及两套进行统治的官吏，但并不存在两个团体或社会之间的区分。这两套官吏之间的争论就法律的意义而言乃是权限方面的争论，有如同一个国家的两个官员之间可能发生争执一样。问题乃是政权的适当界限的问题，是二者在各自职权（明显的或含蓄的）的限度之内可以合法地做什么的问题。在这一意义上，而且只是在这一意义上，教会和国家在辩论一开始就发生了争执。但随着时间的推移，原来的这个看法便逐渐撇在一旁，特别是在这一辩论的法学方面的定义变得更加明确之后。但在初期争论是在两类官员之间进行的，他们各自都拥有独特的权力，都宣称自己是在该权力界限之内采取行动的。

把两种权力分离的理论从未得以真正实现，因为这一理论一向并不为人们理解为否认在世俗上行使这两种权力时它们之间是有所接触的，也不否认每一方官员在执行他们自己任务时都得到过另一方的帮助。因此在发生争执时，双方都可以指出一些既认为是正当的又可说成是一方受到另一方控制的历史行动。在罗马日趋衰败的日子里，格雷戈里大教皇（一世）曾行使过很大的世俗权力。无论是教会的会议还是教士个人都曾仿效安布罗斯的先例对国王们干的坏事进行过告诫。主教正式被看成是权贵人物，制订法律是要得到这些人的同意的。教会人员在选举和废黜统治者方面施加了巨大的影响。在法兰克王国，皮平为了废黜麦洛温王朝曾经谋求并得到教皇的同意。查理大帝在800年那次著名的加冕礼，依撒母耳创建犹太王国^①之例可以很容易说成是由一种属于教会的权力把帝国移交给法兰克国王的。确实，主持加冕式上的宣誓这件事普遍被认为具有某种宗教意义，并且跟所有的宣

^① 公元前十一世纪的希伯来士师和先知撒母耳曾选定扫罗为希伯来人的第一个国王，大卫是扫罗的继承人。参见《旧约·撒母耳记》。——译者

誓一样,这可能是属于教会在道德事务方面的惩戒权之内的事。

可是,总的说来,直到十一世纪教会和帝国权限之间发生争执的时候,皇帝对教皇的控制较之教皇对皇帝的控制更为明显而有效。在罗马时期,这通常是理所当然的事情,任何人读到查理曼写给他派到他的帝国各地进行巡回审讯的官吏们的指示,都会对下述情况不会发生任何怀疑:他把教士和俗人都看成是他的臣民,或者说他对统治教会一事负有全责。以利奥三世为例,他把他进行宗教裁判的权力扩大到据说是教皇本人的罪行上去。在十世纪,当教皇的地位受到特殊贬损的时候,正是从奥托一世到亨利三世这样一些皇帝施行了若干改革的措施,直至按教规废黜格雷戈里六世和臭名昭著的本尼迪克特九世。声名狼藉的教皇选举是罗马城里贵族进行卑鄙的政治交易的对象,而在消除选举中产生的丑闻方面,皇帝们曾起过主要的作用。当然,有一些明显的政策上的理由迫使皇帝们在教皇的选举中施加他们的影响。这种影响虽然从教士的观点来看比当地罗马人的阴谋诡计要好一些,但它对教会在宗教事务中的自治却构成了潜在的威胁。

教会的独立

十一世纪的争论之所以产生,是由于教士们加强了自觉和独立意识,还由于人们想使教会成为一个自治的宗教权力,以便同它要求得到承认的有效性一致起来。奥古斯丁的传统使人们把欧洲看成主要是一个基督教社会,这个社会在世界历史上是独一无二的,因为它首次使世俗的权力服务于天赐的真理。根据这样一个看法,则古代的为正义而统治的理想,其最高成就在于不仅使每个人都取得自己的权利,而且在于完成这样一个更加重要义务,即给予上帝以他所应得的崇拜。吉莱希厄斯在撰文反对使教会的政策从属于君士坦丁堡的皇帝宫廷的时候,曾断言教士的责任既然

在于永久得救，因此他的责任比国王的责任重大。确实，如果宗教的目的确实象基督教所说的那样重要，如果教会确实是能达到这些目的唯一的机构，那么在逻辑上就不可能有别的结论。十一世纪在教会内部成长起来的正在兴起的启蒙思想，是受到奥古斯丁的传统使之成为基督教舆论的一部分的那个学说所控制的。这种正在兴起的启蒙思想并不能逃避使这一学说变得有效的义务。在早些时候缺少使这一努力取得成果的条件，但基督教文化的第一次巨大的努力几乎不能有任何别的目的，而只能是在教皇的保护下来实现这样一个基督教社会的理想，在这个社会里，教会无论在实际上还是就权利而言，都应当是基督教国家背后的指导力量。

早在九世纪，在查理斯的帝国容许恢复学术研究的短时期中间，教士们开始提出教会在基督教社会中的要求。比如里姆兹的欣克玛尔大主教曾这样写到：

如果他们愿意的话，就让他们按照地上的法律或人间的风俗习惯为自己辩护吧，但是要他们知道，如果他们是基督教徒的话，在最后审判日里，审判他们的依据将不是罗马人或撒利伊人的或贡多巴德的法律^①，而是按使徒的教义制定的神圣的法律。在基督教的王国里，甚至国家的法律也应当是基督教的，这就是说，要同基督教保持一致并适合于基督教。^②

九世纪的复兴只是昙花一现，不过在这期间，教会本身却发生着变化，这些变化在十一世纪更加持久的复兴发生时，却使得建立基督教国家的要求取得更大的效果。这些变化部分地影响了教会内部教皇的权力和教会组织的集中，并且部分地对教士们之更加认真和富有战斗性地追求基督教的理想也有影响。第一个变化同九世

① 勃艮第人的国王贡多巴德(Gundobad, 473—516年在位)制定的法律。——译者

② 卡莱尔，前引书，第1卷，第277页，注③所引。

纪伪造所谓伪伊西多列教令事件有关，而第二个变化则同十世纪克卢尼改革有关。

人们搞伪造的教令^①显然是为了加强主教们的地位；特别是保护他们不致被世俗的领袖所废黜和没收财产，巩固他们对教区的教士的控制并使他们摆脱他们自己的公会之外的直接监督。作为达到这些目的的手段，它们拟定的办法是削弱大主教们的权力（因为他们很象是进行世俗的监督的代理人），并相应地提高教皇的权力。它们保证主教们有向罗马申诉自己案件的权利，保证案件在审理时他们不致被废黜或失去财产。在每一件教会案件中，教皇法庭所作的判决是最后的判决，这一点特别着重地加以申明。因此，九世纪的伪教令表明了这样一种倾向，就是要把法兰克的领土上的教会集中在教庭的周围，使主教成为教会统治的单位，要求他直接对教皇负责并使大主教成为不过是教皇和主教之间的中介人物。大体说来，这就是后来在罗马教会中通行的那种统治办法。可能当时人们并不想立刻提高教皇的一般权力，也不想在这方面取得立竿见影的效果。但是，到十一世纪，当人们普遍把伪教令看成是真教令的时候，它们就提供了丰富的论据来主张教会脱离世俗的控制而独立，主张教皇在教会统治中的最高权力。教皇和皇帝之间的争论在相当的程度上是由下述事实产生的，即教皇现在实际上成了教会的首脑并不再感到自己要依靠皇帝才能顺利地进行统治。

大大促进了教会要求自治的愿望的第二个事件乃是随着从属

① 伪造的教令包括大多归之于前三个世纪的教皇的假信百余封，还包括被塞进较古老的一批真的材料里去的，假的宗教会议的报告。它们最初在 850 年前后出现在法兰克人的土地上。参见 P. 富尔尼耶：《伪造教令之研究》（*Études sur les fausses décrétales*），载《鲁文教会史杂志》（*Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*），第 7 卷（1906），第 33、301、543、71 页；第 8 卷（1907）第 19 页。

于克卢尼院长的僧院集会的发展而得以传播的改革浪潮^①。克卢尼本身是910年创建的。其组织的一个重要特点是，这个机构在处理它本身的事务和选择它的领袖时享有完全的自由。它的发展的第二个突出特点是这样一个事实，即当新的僧院组织起来或旧的僧院与之合并时，对这些分支机构的管理仍然委托给原机构的院长。因此克卢尼的僧院远不是孤立的僧侣团体；它们实际上形成了集中在单一首脑的统治下的一个等级。因此它们便很有资格成为在教会中传播改革思想的工具。而且，改革者的目标同促成克卢尼僧院本身的发展的那些目标十分相似。出卖圣职(Simony)^②是一项十分需要改革的严重罪行，这一罪行同任用教士在世俗政府中工作有密切的关系。这一罪行不仅在于实际上出售职位，而且还在于把授予高级圣职当作政治服务的报酬。因此，下述情况便成为必然的结局，即有关宗教职务的一个提高了的看法会要求净化教会，要求使教皇永远摆脱他往往陷入的那种受到贬损的地位，要求教皇自己来管理教会的官吏。正是那些比较诚实的教士最强烈地感到由于圣职人员卷入世俗政府的事务而造成对圣职的威胁。改革运动在教会的管理方面所必须采取的方向在1059年拉特兰宗教会议上已有所预示，因为在这次会议上人们试图使枢机主教团在选举教皇时能够有一个固定的办法。改革意味着教会必须设法使自己成为一个自治的团体，这个团体要有掌握在教士们手里的教会政策和行政管理机构。把这样一项改革进行下去必然造成教皇和皇帝之间冲突的潜在可能性。

教会要求自治的愿望实际上是对于根深蒂固并且又一直在发

① 关于此事的权威论述，参见《克卢尼的教士们的宗教和一般历史活动》(Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeines chichtlichen Wirksamkeit) 两卷本，哈雷，1892—1894年版。

② 原文 Simony 来自术士西门的名字，因他曾向使徒彼得·约翰提出要购买他们的法术，但遭到拒绝。参见《新约·使徒行传》，第8章，第18—24节。——译者

展着的一项弊端的回答。在九世纪之前很久，教士已经是大地主了。查理斯·玛特尔^①把大量的教会土地封建化用以资助他对萨拉森人^②的战争，随着封建制度的发展，教士们日益卷入政府必须借以维持活动的体制。作为地主，就要执行封建义务，但他又有自己的封臣，后者要向他执行封建义务，而且甚至如果他不得不在名义上通过世俗的代理人执行他的地位的世俗义务的话，他的利益大体上也是同封建贵族的利益相同的。高级神职人员由于他们的财富和地位，对世俗政治方面的每一个问题都表示深切的关心。他们都是权贵，任何国王都不能无视他们的权力和影响。确实，撇开封建制度不谈，至少他们的平均的良好的教育也使他们成为一个最合格的阶级，足以使国王从中选任他的王国的高级官吏。正如前一章所述，很可能在从罗马陷落以来的几百年当中，教会是关于国家政权与民政制度的古代理想的主要保存者，并且看来教士们是推行王室政策（它需要一定程度的王室控制）的最出色的代理人。因此，在十一世纪，由于封建制度本身所固有的原因并由于超越封建制度的政治上的原因，教士们被深深地卷入了世俗政治。教会的和国家的组织在高级神职人员身上相遇并重叠起来。千真万确的事实是，在神职人员放弃政治任务的基础上把两类人彻底分开显然是不可能的。

在每一部中世纪史里都谈到大规模争论一事。除了一些主要的活动之外，这里没有必要谈得更多。争论开始于1073年格雷戈里七世开始担任教皇之时。在争论的初期，特别涉及到由世俗当局任命主教的问题，即世俗领袖在选任高级神职人员时所起的作用。1075年格雷戈里禁止世俗当局任命神职人员。第二年皇帝亨

① 查理斯·玛特尔(意为“锤子”)(Charles Martel, 约690—741)是奥斯特拉西亚(在莱茵河两岸,以麦茨为中心)的公爵。他打败萨拉森人是732年的事。——译者

② 欧洲人对阿拉伯人的称呼。——译者

利四世试图废黜格雷戈里，格雷戈里的回答是把亨利开除出教会并解除他的封臣对他的封建义务。1080年，亨利试图另立教皇来代替格雷戈里，而格雷戈里则支持斯韦亚的鲁道夫出面要求取代亨利的王位。在这两位主要人物死后，重大的事件是人们试图在教士们放弃一切政治职务的基础上调解亨利五世和帕斯卡尔二世之间的争端，结果是完全是行不通的。争论的第一阶段因1122年沃尔姆斯宗教协议而告结束，这乃是一次妥协：皇帝方面放弃了任命神职人员的法律权利以及作为宗教权力象征的戒指与权杖；但他保留了授予政治职务的权利和在选任主教时发表意见的权利。但在此之后，争论仍沿着完全同样的路线时断时续地持续到十二世纪末叶，这对于展示争论双方对立的意见是个方便的中止时机。

格雷戈里七世和天主教徒

在格雷戈里采取的立场中，重要的是要记住他对他自己在教会中的职位的看法，尽管严格地说这并非争执的问题所在。同时，如果他不是对教皇的职位有那样的认识，那么同帝国的争端也就几乎不可能是过去的那个样子。从格雷戈里的观点来看，教皇就是整个教会的最高领袖。他独自一人就可以任命或者罢免主教；他的使节比主教和教会的其他官员都更为重要。只有他才能召集一次全体会议并使会议的法令生效。另一方面，教皇的法令却不能为任何人所取消，案件一经提到教皇的法庭，就不受其他权力机关的审判。简言之，格雷戈里的教会统治理论是君主专制的，不过不是在封建国王的意义上的专制，而是更接近于罗马帝国传统意义的专制；在上帝和神圣法律之下，教皇是专制的。彼得这一关于教皇职权的理论虽然最终得到了承认，但它在十一世纪却是一件决不曾得到普通认可的新鲜事物，它不时使格雷戈里同他的主教们发生纠纷。由于面对着封建制度的分散主义的影响，教会曾维护

了国家政权的概念，因此它也就是把这一概念应用于它本身政治重建的第一支力量。

要使在有关授权的争论中的双方得出明确的结论是很困难的，如果不是不可能的话。其原因是，双方都声称接受早已确立的两把剑的原则，即每一方在自己的领域中都处于至高无上的地位。可是双方又不得不提出意在取消这一原则的论据。帝国派确实是这样的情况，因为他们真正希望的是继续保持这样一种状况，而实际上(如果不是在理论上)已经使帝国在教皇的事务中拥有一种占优势的发言权。他们的处境在理论上是软弱的，但按先例而言却是强有力的，而既然被迫处于守势，他们便不得不把吉莱希厄斯的理论拿来作其论据的基石，以维护世俗的独立。另一方面，教会提出的要求，按照被承认的基督教价值的全部模式，则实际上是无法反驳的。只有教会得以占据它从未占有过的领导和指导地位，而且在上帝的荫庇下这种地位还必须使教会必然远远脱离相应权力所允许的限度而走向世俗权力，这一理论才能得到实现。可能双方谁也不想夺取理应属于另一方的权力。双方提出的要求之所以难以评价，是因为在十一世纪人们使用的法律概念并不象后来因罗马法和教会法的发展而取得的那种精确含义。

格雷戈里在反对亨利四世时所持的立场乃是教会在道德问题上得到认可的职权的一种自然发展，即使这种发展是极端的。对于买卖圣职的罪行，格雷戈里建议不仅要对犯罪的神职人员起诉，而且还要直接向世俗的领袖起诉，因为后者同样也是有罪的。在禁止世俗政权任命主教并发现皇帝抗拒命令之后，他就采用开除出教会的办法强制执行他的教令。这种做法本身并不新鲜，但格雷戈里却由此作出这样的推论，即认为一个被开除出教的国王，既然不再是基督教团体中的一员，他就不能享有他的臣民向他提供的服役和对他的效忠。他并不要求教会可以任意解除誓约，他只

要求教会有权以道德法庭的名义宣布一项不忠实的誓约在法律上是无效的。格雷戈里维护他的行动的根据是，宗教当局对基督教社会的每一成员有执行道德纪律的权力和义务。他跟圣安布罗斯一样地争辩说，世俗统治者本身就是基督教徒，因此在道德和宗教事务上，他是要受教会的约束的。但实际上，这就等于提出了下述要求，即开除出教会的权利兼有废黜（当然，要有适当的理由）和解除臣民效忠的权利。这便意味着取消世俗统治者的对等权力，不过这并不是在教会本身将要接管世俗政府的职权的意义上，而是在如下的意义上，即教皇要成为最高一级的法庭，一个统治者是否合法要由他来决定。

对格雷戈里所实行的政策及其为维护这一政策所提出的论据的含义，他本人理解到什么程度，这一点是不容易说清醒的。然而，看来却可以提出一个还能说得过去的假设，即他认为全部争论所涉及的是教会要求执行一种道德纪律，而并不包括要求取得最高的法律地位。他声称（人们并没有理由怀疑他的诚实），他的目的是在吉莱希厄斯的理论所设想的双重体系的范围之内维护教会的独立。因此，也许没有理由认为，他原则上有意要求取得在世俗事务方面也凌驾于世俗领袖之上的权力^①。认为他的论据就法律定义的精确性而论有如两个世纪以后在教规学家英诺森四世手中那样，具有同样确切的法律意义，那显然也是不公平的。另一方面，格雷戈里所提要求的实际含义如何，人们也是不可能有任何怀疑的。

下述的情况也是确实的：他在争论中所用的言语并不审慎，因此有时使他的立场显得极为激烈。在他于1081年写给麦茨的赫尔曼的信中有常常被人引用的著名段落就可以说明这一点。^②其

^① 卡莱尔，前引书，第4卷（1922年版），第389页以次。

^② 卡莱尔在前引书中所引，第3卷（1915），第94页。再参见第4卷，第3部分，第1章。格雷戈里的作品载《日尔曼文库》（*Bibliotheca rerum Germanicarum*），P·沙非编，第2卷，《格雷戈里文献》（*Monumenta Gregoriana*），参见第457页。

中提到政治传统时，他把它说成简直就是“大规模的拦路抢劫”，人们常常把这段话拿来同索尔兹伯里的约翰把刽子手说成是世俗政府的典型的那一段话相比。

谁不知道(格雷戈里说)国王和统治者是来自这样一些人，他们心目中没有上帝，由于极度贪婪和不可容忍的僭越，通过骄横、暴力、背信、谋杀和几乎每一种罪行，竟敢于使自己成为和他们同样的人们的主人。要知道，他们是受到这个世界的头目——魔鬼——的教唆才这样做的。

这段话自从被写了下来并被无数次地引用以来，就受到极大的痛恨，把它看成是教会当局态度骄横的例证。确实，这一段把政府起源于罪恶这样的共同信念说得过火了，然而从其他的段落我们却可以清楚看到，格雷戈里绝对无意对国王的职位进行这样的攻击。他只是宣称，他对一个皇帝同样有执行纪律的权利，有如教皇对每一个基督教徒都有这样的权利。但是他心里明白，纪律包括教会要成为欧洲的道德的仲裁者的权利，而一个不听话的统治者自不应妨碍这种精神和道德的监督。他对于教士们在指导欧洲事务中应起的作用的看法写在1080年他致罗马会议的信中：

献身宗教的教父们和王公们，我请求你们要这样行动，要使全世界都知道，如果说你们在天上有权力实行宽严相济的做法，那么你们在地上也有权力拿走或者授予帝国、王国、王侯领地、公国、边界土地、州郡，并按照所有人的所作所为拿走或者给予他们财产……让世界上的国王和所有的王公都懂得你们是何等伟大以及你们有怎样的权力，从而让那些小民不敢违抗你们教会的命令。^①

格雷戈里的论点显然认为，宗教的权力高于世俗的权力。如果彼得被授予了在天上推行宽严相济的做法的权力，难道他不应当在地上拥有更大的这样的权力么？论证的这一前题并不真正是争论之点，因为一般说来，这一点是谁也不会反对的。不过宗教事

^① 卡莱尔在前引书中所引，第4卷，第201页，注①；沙非，前引书，第404页。

务占有更重要的地位，这一点本身并不证明世俗统治者的权力是从教会得来的。吉莱希厄斯从来不曾得出这样的结论，格雷戈里也是这样。但是显而易见，要把论证修改成这种形式，从而把传统的两把剑的理论明确地抛开，这并不是件困难的事。在十二世纪，教会作家便采取了这一步骤，而十三和十四世纪，对这一论证又加以大大发挥了。这可能是争论本身在弄清争论之点上产生的结局，也表明在宪政和法律关系方面有了更大的明确性。也许还是对于具有同样目的封建制度的一种比较系统的概念，又是教皇当局想对意大利南部和欧洲其他部分采取封建宗主权的关系的倾向^①。后来，在接受了亚里士多德的学说之后，宗教权力最为重要这一点本身就构成了一种论据，以说明下层权力对它的依赖，因为亚里士多德主义认为低级的事物为高级的事物而存在并为它所统治，这乃是自然的通则。

世俗的权力来自宗教的权力，这个观点看来是奥格斯堡的霍诺里厄斯在他于1123年左右写的《无上的光荣》(*Summa gloria*)^②中第一个明确提出的。他的主要证据引自对犹太历史的解释，即直到扫罗加冕之前并不存在王权，扫罗是由撒母耳涂油的，而撒母耳则是一位教士，从摩西时代起犹太人就受教士们的统治了。他以同样的方式争辩说，基督规定了教士在教会中的权力，而在君士坦丁皈依基督教之前却并无信奉基督教的国王。因此，是教会建立了基督教的王位以保护它不受敌人的侵犯。与这一理论并存的是把君士坦丁的捐献说成是(无宁说是误解为)他把全部政治权力交给了教皇^③。按照霍诺里厄斯的看法，继君士坦丁之后，皇帝们都

① 参见卡莱尔，前引书，第4卷，第3部分，第4章。

② M. G. 霍诺里厄斯《论辩书》(*Libelli de lite*)，第3卷，第3页以次，参见卡莱尔，前引书，第4卷，第286页以次。

③ 捐献一事是八世纪第三个二十五年中的某个时期由教皇的办公厅捏造出来的，这样做的目的显然是为了支持当时教皇在意大利提出的要求。霍诺里厄斯把对这

是由教皇核准而取得他们全部的皇权的。根据这一论点，他认为皇帝应当在王公们的同意之下由教皇选任。

霍诺里厄斯在原则上虽然是激进的，但他在应用时却愿意采取保守的态度，因为他认为，在纯粹世俗的事务上，甚至教士都应当尊重并服从国王。甚至思想家，他们虽然在逻辑上使两把剑的古老学说失去了依据，但他们却不愿意根除这一学说。霍诺里厄斯在法学的分析中也表现出一种没有把握的态度。他从君士坦丁的捐献这件事上取得的论据是极其危险的，因为，如果教皇的权力是被委任的，那么，看来皇帝就可以把他给出去的东西收回来。可能霍诺里厄斯认为君士坦丁只承认在基督教的教理下教会所固有的权利。大约三十年之后，索尔兹伯里的约翰在他的《论政府原理》一书中采取了更加强硬的立场。约翰依靠教会权力所固有的优势来证明，两把剑按理都属于教会并且是教会把实行高压统治的权力授予王公的。

存在于神圣的法律之下并与法律的执行有关的每一项职务都确实是宗教的职务，但那是低一级的权力，这种权力在于惩治罪行，因此它好象是通过刽子手而典型地表现出来的^①。

因此约翰就可以通过引证《法学汇编》里的话——“凡能按法律赠予的人也可以按法律拿走”——而为废黜的权力辩护。世俗统治者有一种“使用权”(ius utendi)，但严格地说他没有所有权。当然，确实约翰并不认为这一理论在运用得当时会有损于政治权力的价值或政治职务的尊严。

一点的解释应用于全部皇权是新鲜的做法，这必然或者是对它的意图的一种误解，或者是有意扩大人们先前对这一点的理解的含义。参见《剑桥中世史》，第2卷，第586页；卡莱尔，前引书，第4卷，第289页。

① 《论政府原理》，4，3；狄金森译本，第9页。

亨利四世和保皇派

保皇派对授权的论争所采取的立场大体上比教皇派较为处于守势。从本质上来说，他们所维护的是过去的现状，即主教的选任，还有教皇的选举主要是受皇帝的影响。为了反对教会独立这一实质性的新要求，他们可以援引得到普遍承认的、两类各自独立的权力的理论。因此，皇帝的立足点在于人们承认的这样一个学说，即认为一切权利归于上帝，无论是皇帝的还是教皇的权力。亨利本人在1076年3月写给格雷戈里的信中所定的调子就是如此^①。既然他的权力直接来自上帝而不是通过教会，因此他行使权力时只对上帝负责。据此，只有上帝才能审判他，他除非是异教徒，否则是不能被废黜的。

你对我也实行了按手礼；我虽然是一个不成才的基督教徒，却被上帝任命为国王，并正如教父们的传统所教导的，我只受上帝的审判，不能因任何罪行而被废黜，除非我背弃了自己的信仰，但这种事情是决不会发生的。^②

亨利所依靠的“教父们的传统”，毫无疑问，主要就是伟大的格雷戈里就消极服从的义务所作的强有力的申明。王权不能取消的看法从来没有消失过。里姆兹的欣克玛尔在九世纪曾评论过这样一种意见（他说这是某些学者的意见），即国王“除了只受上帝的约束之外，不受任何人的法律和判决的约束”，^③虽然，他把这个看法说成是“充满了魔鬼的精神”。从十一世纪起，这个理论便成为保皇派观点的一个重要组成部分。当然，这个理论同吉莱希厄斯的理论——即两把剑决不能攥在同一个人的手中——是十分适合

^① M·G·霍诺里厄斯：Constitutiones, 第1卷, 第62号。

^② 卡莱尔, 前书所引, 第4卷, 第186页, 注①。

^③ 卡莱尔在前引书中所引, 第1卷, 第278页, 注②; 再参见第3卷, 第2部分, 第4章。

的。凡是上帝所给予的，也只有上帝才能拿走。这个论据毫无疑问是强有力的，因为它对教皇的改革派占了上风。从亨利的介绍可以看出，格雷戈里感到气愤的主要之处恰好是他试图行使两种权力，这样就背叛了上帝为人类社会所安排的秩序。把教士和俗人加以混淆，这可以挫败这样一个目的，而这个目的正好是为格雷戈里的行动辩护的主要道德上的根据。在使教会独立的借口之下，他把它进一步拖到世俗的事务中间去。但这样一个论据会很损受持比较温和立场的格雷戈里的追随者的欢迎。而且，在所有的情况下，只要人们说教会有过大的野心，即世俗政权本身的神圣性，则亨利的看法便提供了一个恰当的神学方面的答复。因此，政治权力在它本身的范围之内可以要求实行国王詹姆斯所说的“自由王政”。正是这一事实使得国王的神圣权利成为在一切政治情况下的标准论据，它可以被看成是对教会干涉的一个威胁。

从神学上为皇帝所作的辩护虽然重复了无数次，但这种辩护却不曾为逻辑发展提供很多机会。然而，就法学的论据而论却不是这种情况，并且在长时期内法学家是世俗政权最能干也是最有成效的辩护者。不过，在开头的时候，这种论辩的方式并不象在后来的论争（如博尼费斯八世和法国的美男子菲利普之间的论争）中那样能以得到顺利的展开。尽管如此，它们的开头却是值得注意的。在这些论争中最早的是彼得·克拉瑟斯的《为国王亨利四世所作的辩护》（*Defensio Henrici IV regis*）^①（1084）；彼得·克拉瑟斯据说是拉文纳地方的一位罗马法教师。彼得声称他是依据法律为亨利与格雷戈里之间的争端辩护的。他的论据的要旨在于他坚持认为世袭继承的权利是不能取消的。他坚持认为教皇或亨利的不服管束的臣民都没有权利干预亨利对他王国的所有权，因为他是

^① M·G·霍诺里厄斯：《论辩书》，第1卷，第432页以次。参见卡莱尔，前引书，第4卷，第222页以次。

从他的父亲和祖父手中继承了这个王国的，就好象他们不能拿走任何人的私有财产一样。为了给这一理论辩护，彼得需要罗马法和神圣的法律以及《万民法》的权威。但是这一论据同在古代或中世纪的法学家所提出的、罗马法中有关皇权的体制方面的理论却没有任何关系，并且对于一位选举出来的国王，这一理论肯定是不适用的。不过彼得的理论却提出了神圣的权利同不能取消的世袭权利的具有特色的联系。总的说来，这一理论的重要性与其说在于它的内在价值还不如说在于它那利用法律概念以支持世俗权力的倾向。

人们在有关宗教争论的《约克文集》^①里可以看到反教皇的论据的一个更加重要的形式。这些文章是1100年左右在安塞姆^②和英国的亨利一世就任命权问题进行争论时撰写的。在任命权的争论中，作者的论据是不容易估价的。他干脆认为国王的权力较之主教的权力是高一级的权力，国王应该对主教进行统治，国王有权召集且主持教会的会议。不过与此同时，他又否认国王有权利把宗教的权力授予主教。更值得注意的，也许是更重要的是：这位作者对格雷戈里曾声称在教会中行使的主权的抨击，因为对宗教权力的性质以及教皇在这一权力中所占的比重加以认真的检查，这将是往后辩论的一个重要部分。在为被废黜的鲁昂大主教辩护的、早期的一篇短文里，他直截了当地否认教皇有权对其它主教进行惩戒，理由是在宗教事务中，所有的主教都是平等的，所有的人都从上帝取得同等的权力，除上帝外谁也不能对他们加以审判。他认为罗马主教实际行使的权力是篡权，他把这解释为一种历史

① M·G·霍诺里厄斯：《论辩书》，第3卷，第642页以次，特别是《文集》第4卷。参见卡莱尔前引书，第4卷，第273页以次。

② 安塞姆（Anselm, 1033—1109），欧洲中世纪思想家，实在论的主要代表之一，晚年任英国坎特伯里大主教。——译者

上偶然发生的事件，其依据的事实是：罗马曾是帝国的首都^①。在另一篇短文^②中，他坚持认为要服从的并不是罗马，而只应当是教会；“只有上帝的选民和上帝的儿子才能被正当地称为上帝的教会。”看来《约克文集》中包含了二百年后由帕都亚人马尔西利奥在《和平的保卫者》(Defensor pacis)中加以发挥的论据的萌芽。在该著作中，这个论据成为如下倾向的一个重要构成部分，即把宗教的权威不是看成一种权力，而是看成一种教导和布道的权利。人们对于宗教的权力越是充分地只给予来世的意义，它也就必然越是充分地使世俗的权力在法律和政治的范围内不受拘束，不管人们认为它的道德价值会有多么大。《约克文集》的论据在这一论据的路线上显而易见是不怎么肯定的第一步。

甚至到十一世纪，论争还倾向于鼓励对世俗权力的基础进行探索。这个问题明显地被包括在格雷戈里想废黜皇帝的企图之中。皇帝的保卫者提出不能取消的权利和要求，而教皇方面则提出这样的论据：皇帝的权力是有条件的，因此他的臣民的义务也不是那么绝对的。政治义务的有条件的或契约的性质不仅通过封建制度的实践而暗示出来，而且从教父、特别是从法律和政府永远应当有助于正义这个原则所表达的古代传统也可以看到。因此，一个真正的国王和一个暴君之间有一个基本的区别，这意味着在有些情况下，反抗一个暴君是正当的。在十一世纪，劳腾巴赫的马内戈尔德对这一看法作了最明确的陈述^③，在十二世纪索尔兹伯里的约翰在他的《论政府原理》的第八卷中发挥了铲除暴君的反叛理论。但在这两种情况下，论据都不意味着低估政治权力，而是相反，因为暴政的罪恶越大，真正国王的地位也就越显得崇高。但是

① 《文集》第3卷。

② 《文集》第6卷。

③ Ad Gebehardum(写于1080和1085之间)，M. G. 霍诺里厄斯：《论辩书》，第1卷，第300页以次；参见卡莱尔前引书，第3卷，第160页以次。

王权的本质是职位，不是个人；因此个人取得王位的权利不可能是不能取消的。马内戈尔德利用这一原则指出，当一个国王把这一职位所规定应保有的美德被破坏了的时候，废黜的行动便是正当的了。这样，他就得出了关于国王和他的人民之间的契约(pactum)的比较明确的理论。

任何人都不能使他自己成为皇帝或者国王；一个民族在其上设置这样一个人，目的在于他能够公正地进行统治，使每个人得到他自己的东西，帮助好人，约束坏人，简言之，就是他可以把正义给予所有的人。如果他违反了他据以选出的协定，搞乱了他本来应当维护得井井有条的有关事情，就理所当然地解除了人民对他的服从，特别是当他自己首先破坏了使他和人民结合起来的信念的时候。^①

因此一个民族对他们的领袖的忠诚只是支持他进行合法的活动的——一个保证，而如果这个人是一个暴君，则忠诚事实上就不再发生作用了。至于教皇废黜皇帝的权力，则马内戈尔德认为这是道德法庭向既成事实的现实发表意见的权利；人们所以为格雷戈里的行动进行辩护，是因为他曾“公开取消了本来就是无效的东西”。国王同他的人民有一种契约关系的理论同国王的职位本身来自上帝的这一看法决不是相互矛盾的。

因此，马内戈尔德的契约理论并不是彻头彻尾为教皇的废黜权进行辩护的理论。事实上，王权对人民的依赖可以同样适当地被理解为它对教会是独立的。这一看法的一大优点在于它同罗马法的体制理论以及同保皇派之强调两把剑之间的区别都是符合的。这一看法的进一步引伸使得人们更加认真地去考察历史的先例，诸如据说是有利于教皇的废黜权的历史先例——墨洛温王朝的被废黜和皮平的加冕^②。人们从中得出的结论则是：废黜和一个新

^① 卡莱尔，前引书，第3卷，第164页，注①。

^② 特别是参见一位无名的作者在1090和1093年间所写的一本小册子：《论教会的团结一致》(De unitate ecclesiae conservanda)。这本小册子是上面提到的格雷

的国王的选任是通过“王公们的共同投票”来完成的，只不过是得到教皇的同意而已。这种观点在历史上是站得住脚的并且刺中了格雷戈里论据中的弱点。而且，特别引人注目的是，它为了给皇帝的独立性辩护而举出大量世俗历史上的事例，并且声明世俗王公对于废黜一个国王或给他加冕的决定是有充分合法依据的。

十一和十二世纪的论争可以表明吉莱希厄斯的传统中世俗权力和宗教权力之间关系的不稳定和不明确。双方各自强调传统的不同方面，双方提出的传统都有充分的依据。教皇派强调教会权力在道德方面的优势，保皇派则强调二者之相互独立。当论战持续到十三和十四世纪时，两种观点依然停留在原来论据固有的部分。早期的论战也提出了双方展开论证时作为依据的路线。需要的只是使比较明确的法律的和体制的思想能占主导地位，以便使得教会在道德上占优势的要求变成取得合法主权的要求。人们陈述这一观点只是为了引出一个相反的论证，而这种论证的目的在于对非强制性的指示和告诫的宗教义务加以限制。在世俗权力方面，也可以看到提出了两个在探讨中的论证路线，一是强调世俗领袖不需要地上的媒介而直接对上帝负责；一是强调在上帝的主宰下，世俗社会有权利安排它自己的政府。

参 考 书 目

H. X. 阿奇耶尔：《圣格雷戈里七世：论他对于主教权力的看法》（*Saint Grégoire VII: essai sur sa conception du pouvoir pontifical*），巴黎，1934年版。

G. 贝拉克洛夫：《现代德国的起源》（*The Origins of Modern Germany*），修订再版，牛津，1947年版，第5章。

Z. N. 布鲁克：《格列哥里七世和帝国与教权之间的第一次较量》（*Gregory*

戈里给麦茨的海尔曼的第二封信的答复。M. G. 霍诺里厄斯：《论辩书》，第2卷，第173页以次；参见卡莱尔前引书，第4卷，第242页以次。

VII and the First Contest between Empire and Papacy), 载《剑桥中世纪史》,第5卷(1926),第2章。

R. W. 卡莱尔与 A. J. 卡莱尔:《中世纪政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory in the West*),共6卷,伦敦,1903—1936年,第4卷(1922年版),《从十到十二世纪教权与帝国之间关系的学说》。

悉尼·Z·艾勒和约翰·B·摩莱尔编译:《千百年间的教会与国家:附加注释的历史文献集》(*Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*),伦敦,1954年版,第2章。

约翰·涅维尔·费吉斯:《基督教共和国》(*Respublica christiana*),载《皇家历史学会会刊》,第3辑,第5卷(1911年版),第63页(本文在《现代国家的教会》中重印,伦敦,1913年版,附录1)。

奥托·吉尔克:《中世纪的政治学说》(*Political Theories of the Middle Age*),F. W. 梅特兰英译,剑桥,1900年版,译自《德国合作社法》(*Das deutsche Genossenschaftsrecht*),第3卷。

E. F. 雅科布:《政治思想》,载《中世纪的遗产》,C. 克伦普和 E. F. 雅科布合编,牛津,1926年版。

保罗·尧契姆森:《授权之争与德国宪法》(*The Investiture Contest and the German Constitution*),载《中世德国(911—1250)》(*Mediaeval Germany*) (911—1250):《德国历史学家论文集》(*Essays by German Historians*),乔弗雷·贝拉克洛夫英译,两卷本,牛津,1938年版,第2卷,第4章。

卡尔·米尔普特:《格雷戈里七世时期的政论》(*Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*),莱比锡,1894年版。

T. K. 帕克:《从历史上看基督教和国家》(*Christianity and State in the Light of History*),伦敦,1955年版,第6章。

盖尔德·特伦巴赫:《授权争论时期的教会、国家和基督教社会》(*Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*),R. F. 本涅特英译,牛津,1940年版。

瓦尔特·乌尔曼:《中世纪教皇政府的发展:教会政权与世俗政权思想关系之研究》(*The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*),伦敦,

1955年版,第8、9章。

保尔·维诺格拉多夫:《中世欧洲的罗马法》(*Roman Law in Mediaeval Europe*), F. 德·沮鲁耶塔编,牛津,1929年版。

J. P. 惠特尼:《教会改革》,载《剑桥中世纪史》,第5卷(1926年版),第1卷。

乔治·H·威廉斯:《公元1100年匿名的诺曼底人》(*The Norman Anonymous Of 1100 A.D.*),剑桥,马萨诸塞州,1951年版。

第十四章 人的普遍性

前一章提到的作为学术成就的论争作品，由于在十二世纪后期开始并使十三世纪成为欧洲历史上最出色时期之一的、非同寻常的智力的新生，很快就过时了。这种新的学术活动，就其有赖于体制这一点而言，主要归功于新的大学、特别是巴黎和牛津大学，归功于教会的两大托钵修道会——多明我会与方济各会。大学很快成为极活跃智力生活中心。它们吸引了大量的学生，在它们的教师当中有当时最活跃的才智之士，他们着手系统地对各种学科、特别是哲学和神学进行研究。大学之外还应当提到那些著名的法律学院。在十二和十三世纪，人们在这里重新获得了对罗马法的精确知识。托钵修道会几乎从一开始就在大学的发展中起着重要的作用，它们设置研究课程，以便训练其成员并成为各科系的重要部分。在十三世纪最有特色的学者中，很大一部分都是它们的成员——在多明我会的成员中有伟大的阿尔伯特和托马斯·阿奎那，在方济各会的成员中则有邓斯·司各脱和罗杰·培根。

大学和修道会乃是新的启蒙思想借以传播的机构，但这种思想的内容首先在于重新发现古代的科学著作，特别是亚里士多德的著作和阿拉伯与犹太学者对之所作的大量注释。在中世纪早期，人们除了亚里士多德的逻辑学著作之外，对其他一无所知。在十三世纪初期，人们开始知道他的科学著作，但起初只是其一部分，往往又是从阿拉伯语译文翻译过来的拉丁语译本，但后来就有从希腊原文译过来的全部译文了。除了意大利，西班牙是这些作品的主要流通渠道；托列多的主教鼓励从事大规模的集体翻译事业，

因为同摩尔人的接触使人们能够得到阿拉伯语的本子。在政治思想的历史中,摩尔倍克的威廉于1260年左右从希腊语的原本翻译《政治学》是一件十分重要的事情。在托马斯的主持下,人们曾普遍致力于获得亚里士多德哲学的可靠资料,而这一翻译工作就是这种努力的一部分。这种对亚里士多德的著作重新研究对于西欧智力发展的重大影响是无论怎样估计也不为高的。人们可以接触到的不仅是大量的资料(这在中世纪早期几乎是无法想象的),而且是系统的学科资料(诸如物理学、动物学、心理学、伦理学和政治学),这些学科合成为对自然的一种系统认识的各部分,而这种认识的最早的一些原则就是用形而上学的形式拟订出来的。最重要的是,亚里士多德把希腊智力生活的新眼光带给了中世纪,并使中世纪人相信,理性是一把钥匙,一定可以打开认识自然界的大门。从十三世纪迄今,这种激励人心的因素从不曾完全消失。开始时,人们力图从学术上掌握亚里士多德的作品,使之同基督教的信仰体系协调一致,并就自然的和神学的知识创造一个无所不包的体系。

从长远来看,重新研习亚里士多德的重要性虽然无论怎样估计都不算过分,但这对政治哲学的直接影响却是易于被夸大的。研究《政治学》立即产生的效果乃是改进了介绍这一科目的方法,诸如要讨论的题目的一个公认的表、一组专门名词和概念以及安排材料的计划等。在十六世纪之前,几乎人们写任何一篇关于政治学的论文都不可能在这些方面不从《政治学》得到某种益处。然而,显然,接受亚里士多德的论据并不一定意味着在基本的政治信念中或在政治哲学家正在考虑的具体问题的性质方面有所改变。在任何情况下,亚里士多德有关城邦方面所形成的概念都不可能刻板地应用于中世纪社会,而需要加以相当程度的修正以适应当时的宗旨。而且,至少托马斯不想离开从教父一直传到十三世纪

的那一大套政治与社会传统。至于这一份遗产，则也和那一整套基督教信仰的情况一样，他把亚里士多德主义与其说是当作革新的一种手段，还不如说是当作对基础稳固的信仰的一种较好的哲学上的支持。在十三世纪，新的学术的主要注意力也更多是放在神学和形而上学而不是政治理论上。在十四世纪，政治论文的之类的作品就多得多了。

索尔兹伯里的约翰

亚里士多德的重新发现并不曾立刻改变政治哲学的主要方向。对于这个结论，研究一下索尔兹伯里的约翰在1159年写的《论政府原理》^①就会同意的。这部书所以颇为引人注目，既因为它在中世纪首次试图广泛而系统地论述政治哲学，又因为它是在人们重新发现亚里士多德之前唯一的这样一部作品。这是从西塞罗和塞涅卡通过教父和罗马法学家直到十二世纪的古代传统的一部提要。它在很多方面都试图比较有系统地阐述每个人相信的东西，并且就十二世纪所知的情况而论是一直都相信的东西。凡是最细心地研读了这部书的人们都同意，书中有意识地依靠在约翰写作时实际上占统治地位的封建社会组织的东西却惊人地稀少。他的理想无宁说是共和国，即 *res publica* 的理想，他心目中的共和国就象西塞罗所说的那样，是“通过有关法律和权利的一项共同协定结合而成的”社会。尽管存在着封建制度的离心影响，约翰的政治思想中的主要观点仍然是：由为公众利益服务的国家政权所治理的民族；这个政权是合法的，所以在道德上也是站得住的。

按照约翰的理解，法律在全部人类关系（其中包括统治者和被

^① 此书的标准版本是 C. C. J. 韦伯编订的，牛津，1909年版。约翰·狄金森译了其中的若干部分，编为《索尔兹伯里的约翰的政治家之书》，纽约，1927年版，编者加了一篇精彩的引言。

统治者之间的关系)中,乃是一个无所不在的纽带。因此,国王和臣民相互间都要受法律的约束。确实,在约翰看来,把真正的国王和暴君区分开来是一件非常重要的事情。在中世纪的政治文献中,他的书享有一种可疑的荣誉,因为它第一个明确地为铲除暴君的行为进行辩护。“篡夺宝剑的人理应死在宝剑之下”。

在暴君和国王之间有这样一个唯一的而主要的区别,即后者服从法律并按照法律的命令来统治人民并把自己看成只是人民的仆人。正是由于法律,他才把履行自己的主张放在管理共和国事务中的首要地位。^①

现在有一些法律的箴言具有一种永恒的必然性,它们在所有的民族中间都具有法律的效力,违反它们绝对不能不受惩罚……让那些给统治者涂脂抹粉的人……才到处宣扬说国王是不受法律约束的,并且说不仅在按照公正的模式而且在绝对不受任何限制的情况下制定法律的时候,无论他愿意的和喜欢的是什么,都具有法律的效力……但我还是坚持……国王是受这个法律的约束的。^②

除去暴君为杀死暴君一事辩护之外,约翰对法律及其普遍适用性的看法中没有一点不是托马斯所同意的。约翰在表达自己的思想时所用的词句大部分是出自西塞罗,而托马斯则对之进行加工以适应亚里士多德的术语。两人都把法律的普遍性作为基本的概念。

圣托马斯:自然和社会

最初通过犹太和阿拉伯文献传到基督教欧洲的亚里士多德的著作带有不信宗教的印记。教会最初是倾向于禁止这些著作的,1210年及其后巴黎大学便不许使用这些著作了,不过看来这种查禁从未发生多大效力。教会明智地对它们进行改造而不是查禁,

① 第4卷,第1章;狄金森译文见第3页。

② 第4卷,第7章;狄金森译文第33页以次。

而中世纪基督教智力方面的生命力的最好证明就是：亚里士多德的著作不仅迅速地被接受，而且迅速地被变为罗马天主教哲学的一块基石。在不到一个世纪的时间里，人们担心会成为反基督教革新的源泉的东西被变成一种新的并希望是永恒的基督教化的哲学体系。这个工作是由托钵修道会的教师们来完成的，特别两位多明我会的教士：伟大的阿尔伯特和他的学生、更加伟大的托马斯·阿奎那。确实，胜利的充分性和持久性被估计得过高了。除了托马斯的基督教化的亚里士多德之外，从十三世纪起又出现了阿维罗伊斯主义传统的反基督教的亚里士多德。而甚至在正统的经院哲学的范围之内，方济各会的思想家诸如邓斯·司各脱和奥卡姆的威廉，也一直在怀疑托马斯想把信仰和理性紧密结合起来是否可能。在十四世纪，在政治理论，同样也在一般哲学当中，都显示出了这种种思想上的分歧。

托马斯哲学的本质在于，它想建立一个全面的综合体系，一个无所不包的体系，而这一体系的关键在于和谐与一致。上帝和自然界既巨大又丰富，足以为构成有限存在的全部无限多样性提供一个场所。人类的全部知识形成了一个整体。各自拥有本身专门题材的特殊学科范围最为广泛，但最少加以高度概括；在这些学科之上的是哲学，这是一门理性的学科，它试图表述所有学科的普遍原则；在理性之上并且有赖于上天的启示的则是基督教神学，这是全部体系的最高峰。然而，启示虽然处于理性之上，但决不悖于理性；神学完成了由科学与哲学开始的体系，但决不破坏其连续性。信仰是理性的完备形态。它们共同建立了知识的殿堂，但决不彼此冲突或相互矛盾。

托马斯描绘的自然图象同他对知识的构想是完全一致的。宇宙是一个系列，最高处是上帝下到最低级的生物。每一种生物都按照它自己本性的内在冲动行事，追求它的类别所固有的善或完

美的形式并按它的完美程度在上升的序列中找到自己的位置。在所有的情况下,高级的生物统治和利用低级的生物,有如上帝统治世界或灵魂统治肉体。不管一种生物多么低级,任何生物都有它的价值,因为它有自己的位置、义务和权利,通过这些以促成整体的完美。这种构想的本质是目的,即从属于一个目标。在这样的结构里,人的本性在万物中占有独一无二的地位,因为人仅拥有肉体,而且还有合于理性的和高尚的灵魂,因而与上帝相近似。在一切生物当中只有人既有身体又有灵魂,而作为他的生活的指针的体制和法律就是建立在这一基本事实之上的

托马斯对社会与政治生活的看法直接地是他对整个自然界的更大规模设想的一部分,而他论述这个题目的最重要的段落就是他关于哲学与神学的有系统的巨著的一部分。^①有如整个自然界,社会乃是一个具有种种目的和意向的体系;在这一体系中,低级生物为高级生物服务,高级生物则指导低级生物。托马斯也和亚里士多德一样,把社会描写成为了过美好的生活而相互交换服务;许多职业都对这一美好生活作出自己的贡献:农夫和工匠通过提供物质商品;牧师通过祈祷和宗教仪式;每一阶级都通过本行的工作。公众的利益要求这一体系之中要有统治的部分,正有如灵魂统治肉体或者任何高级的种类统治低级的种类。托马斯把国家的建立与治理、城市的计划、堡垒的修造、市场的建立和教育的促进比作上帝借以创造和统治世界的神意。

^① 《神学大全》(*Summa theologiae*), 1a, 2ae 99. 90—108 (英国多明我教区的教父们英译, 伦敦, 1911—1922年版)。还有两种他死时没有完成的作品:《论君主的统治》(*De regimine principum*), (杰拉尔德·P·费兰英译, 多伦多, 1935年版), 其中第1和第2卷, 第1—4章是由托马斯执笔的, 其余部分大概出自卢卡的托勒密之手; 亚里士多德的《政治学》的注释, 其中第1、2卷和第3卷, 第1—6章出自托马斯之手, 其余部分大概是奥维尔尼的彼得撰述的。参见 M·格拉普曼:《圣托马斯·阿奎那的真正作品》(*Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*), 载伯姆克尔编:《中世哲学史论丛》(*Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*), 第22卷。

因此，统治权对整个社会来说便成为一种职守或责任。统治者也和他的最下层的臣民一样，他所做的一切都是正当的，唯一的理由在于他对公众的利益作出了贡献。他从上帝手中取得权力是为了使人们过上幸福的生活。因此他的权力就是他在以他为首的社会中所担任的职务。他行使权力或者通过租税取得财产时只有在所需的范围内才是正当的。因此，政府的道义上的意向是最重要的。广义地说，统治者的义务就是指导国内每一阶级的活动，以便使得人们能够过上幸福的和有道德的生活，而这才是人在社会上的真正目的。当然，这最后必然引向超于人间社会的善，引向天堂的生活，不过这却非人力之所能及，是教士而不是统治者的任务了。不过托马斯的特点在于，他认为有秩序的政治生活甚至对于这一终极目的也是一个起促进作用的原因。说得更准确些，人间的统治者的任务就是通过维护和平与秩序而为人类的幸福打下基础；设法使人们在行政管理、司法和防务方面做到所需要做的一切，以保持这种幸福；随时随地纠正弊端，铲除使人们不能过幸福生活的一切可能的障碍，以增进这种幸福。

政治统治为之存在的道义上的目标意味着权力应当受到限制，权力只能依照法律加以行使。托马斯对暴政深恶痛绝的程度有如索尔兹伯里的约翰，不过他明确反对约翰为杀死暴君的行为所作的辩护。合理的反抗乃是整个民族的一种共同的行动，这种权利受到这样一种道德条件的保护，即进行反抗的人们有责任使他们的行动给公众利益造成的损害小于他们试图消除的弊端。他把叛乱视为极大的罪恶，但他否认对暴政的合理的反抗是叛乱。至于暴政，把较早的中世纪传统同亚里士多德调和起来毫不困难，因为二者都是希腊人不喜欢非法的暴力这同一看法的不同说法，而又都从这样一个原则出发的，即权力只有当它是服务于公众利益的时候才能被认为是正当的。我们不能说，托马斯从亚里士

多德那里引申出什么重要的东西加之于有关这一问题的当前看法。他的注意力主要是放在加给统治者的道德上的界限方面，看来他对这一问题的法律的或体制的方面是不感兴趣的。因此，关于政府的各种形式，除了从亚里士多德那里引用来的之外，他并没有讲更多的东西，而他为他认为是最好的统治形式的君主政体所作的辩护，也是按照《政治学》中采取的那些相当学院式的方针加以发挥的。他明确指出，一个国王的权力应当“受到限制”(temperetur)，尽管在任何地方他都没有明确解释这话是什么意思。也许妥当的办法是假定，他曾设想由国王和王国里的权贵分享政权，权贵们选出国王并且是他的天然顾问。

托马斯还明确地指出，和暴政有所不同的真正的政府是“合法的”，但奇怪的是，他没有意识到有必要说明在这方面一个合法的政权到底是什么意思。他虽然熟悉罗马法，但显然在研习罗马法时没有注意到把一个最高统治者提高到法律本身之上所发生的任何倾向。他肯定也知道涉及教皇和皇帝当局的大量论争性的文献，但这一点并未能促使他去认真探索作为政治权力的基础的种种原则。至于如何对待暴政，他提到了两项可行的反抗暴君的补救办法。他认为，有一些政府的统治者的权力来自人民，在这种情况下，人民坚持要求当局履行借以取得权力的条件是合法的。提到的另一项办法是在统治者上面还有一个政治上级，而在这种情况下，如果要求纠正冤案就可以诉诸那个上级。^①但他显然把这看成是两个类型完全不同的政府，这似乎表明，对于政治权力的起源他根本没有一套完整的理论。

法律的性质

托马斯为什么竟然忽略了看来是政治哲学中的一个主要之

^① De reg. princ. 1, 6.

点,其原因可能在于这一事实:他受中世纪法律神圣的传统影响太深。他对法律尊崇到这种程度,以致认为法律的权力是固有的,并非出自什么人为的因素。他往往试图尽可能密切联系神的法律来叙述人的法律。他之所以这样做不仅是因为他自己有一种调和的倾向,而且还因为他认为法律是某种比调整人与人之间关系的手段要广泛得多的事物。在他看来,人的法律乃是整个神圣统治体系的一个重要组成部分,而天上和人间的一切都是由这个体系来统治的。托马斯把这一体系看成是不折不扣地出自上帝的理性,一切生物与无生物、动物与人之间的关系是由上帝的理性加以调节的。因此,就比较狭隘的人类的意义而言,法律不过是宇宙现实的一个方面,这个方面尽管的确很重要,但毕竟只是一个方面。在他看来,这一点是很重要的,因此他对他的一般法律理论较之对他的政治理论的任何部分阐述得更为仔细。因此,他对法律的划分是他的哲学的最具有特色的部分之一。但这种划分的效果则是法律权力的一个专门法律的或体制上的定义降低到一个次要问题的地位。一个不合法的统治者主要并不是一个破坏人的权利和体制的人,而是一个反抗上帝借以统治世界的整个神圣体系的人。

在托马斯给法律所作的四分法中,其中只有一种是涉及人类的。他的观点的值得注意之处是,他这样就能以找到一种法的概念,而他认为这一概念可以应用于范围广阔的各种现象,应用于如此纷繁的当代思想。但并不象人们认为的那样,这是因为他把自然界看成是奇妙地受上帝意志的统治,而是基于几乎是相反的理由。这是因为,他把人类社会及其体制看成是宇宙体系的一个典型的层次,在这个层次中通行着在别的层次里表现为不同的方式的相同的原则。无论在自然界还是在社会,武断专横对事物是不大起作用的。二者都受理性或目的的统治,而不受暴力的统治。确实,托马斯根本没有想到过有一种神圣的或人类的意志能通过

命令为自然或为社会制定法律。他的四种法律是理性的四种形式，它们显示在宇宙现实的四个层次之中，但始终依然是一个理性。他给这四种法律所起的名称是：永恒的法律、自然的法律、神圣的法律和人的法律。

这四种法律的第一种即永恒的法律，实际上同上帝的理性是一回事。那是神圣的智慧的永恒计划，天地万物就是受它控制的。这一法律本身超乎人的肉体本性之上，它完全是人类所不能理解的，尽管它并不因此而同人类的理性无关或抵触。在有限度的本性所允许的范围之内，人实际上参预了上帝的智慧与善；这些在他身上反映出来，不过他的本性对神圣的完美典型只重现了一种被歪曲了形象。第二个法律即自然的法律也许可以描述成神圣的理性在造物中的反映。在大自然灌输给所有生物的倾向中，寻善避恶、保存自己并尽可能完善地过适于其天生资质的那种生活的倾向，是显而易见的。就人类的情况而言，正如亚里士多德教给人们的，这就意味着希望过这样一种生活，合于理性的本性要在这一生活中能够实现。而作为这种合于理性的本性的例子，托马斯指出了人所固有的这样一些倾向：他们要生活在社会里，要保存自己的生命，生养和教育孩子，寻求真理，发挥聪明才智。自然的法律使人类的这些倾向把能够发挥到最大程度的一切赐给了人们。

托马斯对神圣的法律的论述是引人注意的，因为他在这里达到了可以称之为自然理性的境界，并且他所持的观点也是很有特色的。所谓神圣的法律，它实质上指的就是启示。上帝通过圣经或教会给予作为选民的犹太人的一部特殊的法典，或通过圣经或由教会提出的有关基督教道德或立法的种种特殊规定，就是例子。神圣的法律是上帝恩赐的一份礼物，而不是天生的理性的新发现。托马斯并不想低估基督教启示的重要性，但是人们必须注意到，他非常注意不要使启示过于脱离理性。启示促进理性但

决不破坏理性。托马斯的体系是由理性和信仰二者构成的，但他决不怀疑他的体系是一个完整的结构。甚至在政治方面，他对自己体系的应用也是值得注意的，而且是很重要的。至于自然的法律，则由于它是理性独自产生的，所以它对所有的人——无论基督教徒还是异教徒——来说都是一视同仁；因此，一般说来，道德和政府是不受基督教所左右的。它并不削弱而无宁是加强了市民服从的义务，一个异教君主统治下的基督教臣民要是拒绝服从他是没有道理的。确实，他把异教看成是最可怕的罪行之一，因为它歪曲了以救世理论为依据的真理，不过教会也可以正当地赦免一个背叛的或异教的统治者的臣民。但即使是教会，它也不应当仅仅因为一个统治者不信基督教而将其废黜。托马斯在这个问题上十分温和而合理的立场可能反映了亚里士多德关于自然社会的理论对他的影响。这个看法同下一世纪极端的教皇派——诸如受亚里士多德影响较小的埃吉狄厄斯·科朗纳——的看法是针锋相对的。

永恒的、自然的和神圣的法律都提供了行为准则，这些准则虽然有时应用于人，却又不仅仅能应用于人或是专门从人的本性中得来。托马斯把专门用之于人的法律称为人的法律，而这人的法律又被分成万民法和市民法。从一种意义上说，他把这种法律看成是特殊的法律，因为它只调节单独一类生物的生活，因此它必须特别应用于这类生物的主要特点。从另一种意义上说，人的法律可以说并没有提出任何新的原则。它只不过是把通行于整个世界的更大的层次原则应用于人类而已。任何法律都提供一个准则，而某个种类的生物就按照这一准则被建议去做或者被禁止去做某种事情。就人类的情况而言，由于人有理性而区别于其他生物，因此标准是由理性来规定的；并且由于人身上的合理性意味着社会性，所以法律提出的标准是为了公众的利益，而不是为了个人或某

一特殊阶级的利益。因此,法律的背后还具有普遍的权威,而不是个人的意志:它是为了本身的共同利益而行动的整个民族通过立法或是通过创立惯例这样一种不大明确的办法而取得的成果,或者说它得到受托治理社会而担任公职的人物的批准。最后,托马斯认为颁布是法律的一个主要特点。因此,他所下的完整的定义把法律描述为“以公众利益为目的的合乎理性的法令,它是由负责管理社会的人作出和公布的”。^①这样,托马斯便把古老的信仰变成了“真正的法律”,这一法律从一开始就被注入基督教的传统,使用亚里士多德的用语,同时又使这些用语不具体涉及到城邦。这传统的任何主要方面都没有改变,但亚里士多德却提供一个比较系统的表达方式。

虽然上面提到的定义特别涉及到人的法律,但托马斯论证的重心也许是放在这一点上,即认为人的法律是从自然的法律派生出来的。他认为为人的法规以及为使法规能够生效的强制行动所进行的辩护,始终是人类本性所固有的;权力不过是赋予那本身合理而又正确的东西以力量而已。因此,总的说来,人的法律可以称之为自然的法律的必然结果,人们只需使这种法律变得明确和有效,以便应付人的生活或人的生活中特殊情况的紧急需要。例如,谋杀是违反人性的,因为它是与和平及秩序不相容的,但是自然的法律并没有为谋杀提供精确的定义以便把它同其他种类的杀人行为区别开来,而且它也没有提出特定的惩罚。换句话说,这种行为是错误的,因为它破坏了社会中一般行为原则;由于它是错误的,人们就必须防止或惩罚它;但防止或者惩罚它的最好办法是一个政策问题,是可以随时间、地点和环境而改变的。而原则无论何时何地则是永不变更的,这是因为人们的基本倾向是始终如一的;至于人的这种潜在本性借以发展的确切方式,则可因,民族的不

^① 《神学大全》, 1a, 2ae, q. 90, 4.

同、时代的不同而发生无穷的变化。因此，政府便成为变化着的各种模式的万花筒，然而在所有这一切的背后却只有一种权利、一种法律、一种正义。生活只有一个目的，但有达到目的的种种手段。

约翰·洛克在四百年后从事写作时仍然不能找到更为令人信服的论据借以为一个民族废黜残暴的统治者的基本权利进行辩护，这就充分说明这个关于法律和政府的道义观念具有多么持久而深远的影响。自然的和人的法律之间潜在的道德关系对洛克来说实质上跟对托马斯来说是一样的。在这两个人看来，统治者也和他的臣民一样肯定要受理性与正义的约束，而他对成文法的权力则出自使之与自然法相协调的需要。法令与其说是意志的行为，不如说是对时间和环境的适应。给予豁免或宽恕只是应付如下情况的一种方式，即对人的法律作死扣字面的解释会是不公平的，而统治者的权力的含义仅在于他是公众利益的捍卫者。因此，按照托马斯的看法，他不可占有超过公众需要的私人财产，虽然严格地说，财产是人的法律而不是自然的法律的制度。最重要的是，一个人对另一个人的统治不应当剥夺被统治者的自由的道德活动。任何人都不是在一切方面都非服从不可，甚至一个奴隶的灵魂都是自由的（这是亚里士多德几乎无法理解的学说）。正是由于这一理由，反抗暴政就不仅是一项权利，而且是一项义务。

可能托马斯的基督教的亚里士多德主义说明了这样一个事实，即他对教会与世俗当局之间的论争采取了如此温和的立场。他的立场可以描述为温和的教皇派立场。他深信，在某种情况下，教会废黜一个统治者并解除其臣民对他的忠诚是合法的，^①从而理所当然地把教皇统治权看成是比君主统治权高一级的权

① 《神学大全》，2a, 2ae, q. 12, 2.

力。^①但是他仍然感到自己未能摆脱吉莱希厄斯的传统。在他看来,教会最充分地体现了人类的统一,这个事实并不意味着削弱了世俗人的世俗权力或意味着两种权力之间的区别有任何严重含混不清之处。宗教法学家想把教会得到承认的宗教上的优势变为法律上的优势这样一种已经明显的倾向对托马斯并没有什么影响,他可能是受到他的亚里士多德主义的限制,从而未能进一步发展受亚里士多德影响较小的极端教皇派所使用的神学论据。另一方面,他当然也完全没有受到阿维罗伊兹主义的或自然主义的亚里士多德主义的影响。这种亚里士多德主义在理性和启示之间划了一条明确的界限,而在挫败这种亚里士多德主义方面,他主要是起了促进作用的。^②由帕都亚的马尔西利奥作过最好的说明的这种分离,在提出纯世俗的国家理论方面起有决定性作用。托马斯认为一直在基督教的传统中流传的这一基督教社会的概念是永恒的。争论可以产生和消失,但不能在那里造成本质上的变化。他的哲学曾设法为人们认为的这种情况找到一些理由;曾设法构思上帝、自然和人的合理的格局,而在此格局之内,社会和民政当局都有其适当的位置。就这一意义来说,托马斯的哲学最成熟地表达了作为中世纪文化依据的那些道德的宗教的信念。

① De reg. princ., 1, 14.

② 玛尔丁·格拉普曼曾用托马斯的基督教化的亚里士多德主义去配合十六世纪的“间接的”教皇权力的理论,用阿维罗伊兹主义的亚里士多德主义去配合教会和国家分离开来的理论,用反亚里士多德的或奥古斯丁的传统去配合“直接的”权力的理论。参见他的《亚里士多德的哲学对中世纪有关教会与国家关系的理论的影响之研究》(*Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*),载《巴伐利亚科学院会议报告:哲学历史学部分》(*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abtl.*), 1934,第2分册。

但丁：理想化了的帝国

从教会的观点看，托马斯的哲学可以被视为是对受基督教化的欧洲理想所作的权威阐述。我们可以拿诗人但丁提出的世界帝国理论与之进行比较，虽然这稍稍破坏了年代的顺序^①。但丁的著作肯定是为帝国的独立辩护以反对教皇的控制的，因此，在争论的问题上，他是站在托马斯和索尔兹伯里的约翰的对立面的。然而，尽管在争论中有不同意见，但就一般原则而论，实质上还是一致的。这三个人都把欧洲视为由两种神授的权力所统治的、统一的基督教社会。这两种神授的权力——教皇统治权和君主统治权是赋予中世纪的两大体制即教会和帝国的。这三个人都从中世纪早期宗教与伦理传统的观点来看待政治和社会问题，而且托马斯和但丁仍然在这一传统的影响之下，尽管他们选定亚里士多德作为表达他们思想的最好技术媒介。在这两人当中，但丁的写作时间虽然晚了一百五十年，却在更大的程度上受到传统的束缚，因为他所捍卫的帝国在想象的国土之外是从来不曾存在过的。

确实，但丁的政治哲学与下述两件事有关：一是由于政治上的派系之争，他被逐出了佛罗伦萨；一是当他在世时，意大利教皇与皇帝两派发生无穷无尽的纠纷。他认为，在这种情况下，除非帝国在皇帝全面的统治下统一起来，否则和平是毫无希望的。无论就出身还是就所受教养而论，但丁都不是拥护帝国事业的人物。他的帝国思想纯粹是对于世界和平的一种理想化。他对教皇政权所持反对态度是属于曾经一再激发意大利爱国者的那一类。他认为

^① 《论世界帝国》(*De monarchia*)可能写于皇帝亨利出征意大利之时(1310—1313)，此书有几种英译本，而最容易得到则是赫伯特·W·施奈德尔的译本(*On World-government*)，1957年。修订再版，纽约。

教皇的政策是无穷无尽的纠纷的根源，而这时法国总是准备在一派或另一派的邀请之下“从中斡旋”。但是，他在政治上决不是一个民族主义者，虽然他的著作大大促进了意大利本国语言的形成。当法国出现民族主义的特征的时候，也就是教皇和美男子菲利普发生争论的时候，但丁却回过头去看中了曾经毁掉霍亨斯陶芬家族^①的业已过时的帝国政策。

他撰写论文与自亨利四世和格雷戈里七世时期开始同教会进行论争以来所有为帝国辩护的人们一样，目的在于指明皇帝的权力直接来自上帝，因而独立于教会。他完全承认教皇的宗教权力，但和保皇派一样，他通常墨守吉莱希厄斯的理论，认为两种权力仅统一于上帝一身，因此并无人凌驾于皇帝之上。但丁提出的论证的主要方针最初可能是通过重新研习罗马法而得到启发的，其理论为：中世的帝国既然是罗马帝国的继续，也就是理应属于罗马的世界统治权的继承者。但他提出这一论据的方式是神学的而不是法学的。也和托马斯一样，他把他的世界社会的理论放到从亚里士多德那里取得的各项原则的框架之内。

在论文第一卷中，但丁讨论了“世俗的王国对于世界的幸福生活是否必需”的问题。所谓“世俗的王国”，他指的是治理全部世人的政府。人类所组织的每一个机构都是为了一个目的，而通过使用大体上类似亚里士多德证明城邦优于家庭和村落所使用的论辩方式，但丁给世界帝国在社会中指定了最高的位置。既然人的特点是具有理性，则一个民族的目的或职能便是实现一种合理的生活，因此只有取得世界和平才有可能做到这一点。世界和平对人类幸福来说是最好的事物，是达到人类最终目标的必要手段。每一项合作事业都要加以指导，因此每一个社会都必须有一个统治

^① 霍亨斯陶芬是德国的皇族，他们在德国的统治时期是1138—1208年和1215—1254年，在西西里的统治时期是1194—1266年。该族的统治结束于1268年。——译者

者。但丁用这种办法证明，整个民族是在一个统治者的领导下组成社会的。他把这个统治者的政府同上帝对自然界的支配相比。由于自然界是统一的，因而它是完美的。同样，所有的人必须处于一个单一政权的统治之下，一个民族才能臻于完美。最现实的事物具有最大的统一性，具有最大的统一性的事物才是最好的事物。而且，除非有一位完全超脱于贪欲和偏爱的最高审判官能以裁决国王和王侯之间的争端，否则人类是不可能和平的。同样，除非在世界上有一种凌驾于暴政和压迫之上权力，否则自由是不可能实现的。他的论证把传统上对帝国的理想化同种种新的亚里士多德的解释范畴奇妙地结合在一起了。

但丁在他的著作的第二卷中回答了“罗马人民取得崇高的统治大权是否合理”这个问题。在这一卷中，他进一步深入地阐明了他的结论。他的主要论点是：上帝的意旨表现在历史方面，而罗马的历史则从它之上升到最高权力的地位而表现出神意指导的印记。为了证明这一点，但丁指出了上天奇迹般地进行的干预（这种干预保护了罗马国家）以及罗马的崇高性格。罗马人追求统治大权并非出于贪欲，而是为了被征服者和征服者的共同利益。

这一神圣、虔诚和有声望的民族摒除了总是同公众利益相抵触的一切贪欲，并选择了带有自由的世界和平，因此，人们便看到他们不顾自己的利益而去关心整个人类的共同安全。^①

最后，在竞争和战斗中也表现出上帝的意志。在但丁看来，罗马帝国是历史上建立世界帝国的第五次尝试，而且只有这次尝试是成功的。罗马通过战胜所有其他竞争者并在实际上征服了它的对手从而证明上帝的旨意的注定要它统治整个世界。但丁通过从基督教本身的原则也推演出同样的结论，从而证明自己的证据是正确的。除非基督为合法的当局处以极刑，他就不会真正为了人类的

^① 《论世界帝国》，第2卷，第5章。

罪恶而遭到“惩罚”，也不会为人类赎罪。因此，无论是派勒特，同样还有奥古斯都，他们的权力一定都是合法的和正当的。在这些论据中我们还看到新与旧的一种奇异的结合——用基督教神学的论据为古代异教徒的热情辩护。

至于最后一卷，争论是比较多的。这一卷试图说明皇帝的权力直接来自上帝并试图反驳教皇派的论据，教皇派认为这种权力是经由教皇之手得到的。在这里，但丁表明他坚决反对教会法学家和想把教皇的教令作为信仰的基础的倾向。他认为只有圣经才对教会具有最高权力；威信稍次的是主要宗教会议的文件，而教令只不过是教会有权加以改变的传统而已。但丁在明确了自己的立场之后，就着手仔细探索圣经中据称是成为教会有权领导世俗统治者的依据的那些主要篇章和世俗历史上两个重要的先例：康士坦丁的捐献和把帝国统治大权交给查理曼一事。他认为前一事件是非法的，因为皇帝没有法律上的权力交出他的帝国，这一点在文件的历史真实性受到指责之前很久就是法学家们的共同看法。这一论据也驳倒了第二个所谓先例，理由是：如果教皇不能合法地享有帝国的权力，他也就不能把这种权力给予查理斯。最后，但丁在结尾以一个一般的论据指出，拥有世俗的权力这一点在原则上是同教会的性质相抵触的，因为教会的王国并不是人间的王国。

虽然托马斯和但丁在关于教皇和皇帝的争论中站在相互对立的地位，但他们的基本信念却完全是一致的。后世的两位思想家之接受亚里士多德的学说也没有在他们和走在亚里士多德学说重新流行之前的索尔兹伯里的约翰之间造成深刻的分歧。这三个人都认为全人类要组成一个单一的社会，而这个社会的存在意味着只能有一个首脑。他们一致同意人类本性的突出标记乃是精神原则和肉体原则的结合，每一种原则都需要一种适当的权力。因此

这个世界就得由宗教的权力和世俗的权力所分管，每一种权力有其适当的权限并且用一条不太难看出的线把自己同另一方划分开来。这个单一的世界范围的社会，只是由于重点不同，可以称之为共和国或教会。不论在教会还是在国家里，权力最终是合理的，因为它是对世界的道德的或宗教的统治的一个因素，同样地也是一个自给自足的人类社会生活中的一个因素。权力既来自上帝也来自人民。国王既是法律体系的首脑，又要受法律的约束。他的权力超过臣民的权力，但小于整个社会的权力。他的权力是理性的声音，而他之所以需要强制力乃是为了使根据理性定出的规章具有力量。占统治地位的社会概念是有机的社会的概念，在这个社会里，不同的阶级是进行着活动的各个部分，而法律则是这一社会的组织原则。合理统治的力量在于社会本身的幸福生活，包括其成员的灵魂永远得到拯救。在宇宙道德的这一庞大体系中，所有的人（确实还有所有的生物）都包括在内。从最高处的上帝到最卑微的造物，都在引向永恒生命的神圣戏剧中扮演自己的角色。

这种最高的综合是新的亚里士多德主义对从教父时期直至十三世纪漫长的基督教传统作出的第一个反应。在托马斯和但丁身上，亚里士多德的这种智力上的促进因素最后主要表现为对这个传统的更加确定的系统化，不过这样做的结果与其说是消除还不如说是掩盖了它固有的困难。托马斯的体系刚刚完成，他那庞大的结构就开始出现了裂缝。把亚里士多德关于一个自给自足的社会想法应用于帝国，那困难显然是无法克服的；这一点在但丁身上表现得很明显，如果托马斯对帝国的性质十分关心的话，他本来也会是这种情况。要想把自称起源于上帝并要求神权统治的教会纳入象亚里士多德哲学那样具有深刻自然主义含义的体系，其困难未必会小一些。政治上的亚里士多德主义植根于是这一信念，即认为社会是从人类的自然冲动中产生出来的——人类的本性既

然如此，他们就无法摆脱这种冲动——而这样形成的人类社会便提供了完美的人类本性所需要的一切。有别于肉体的精神上的幸福、灵魂在人死后的归宿、一个拥有对来世的权利要求的体制以及从超越理性的源泉揭示出来的真理，这一切同亚里士多德哲学的气质是不协调的，同他的社会思想也格格不入。因为他的政治理论的实质是这样一个假设，即国家是社会自然发展的结果，它的存在之所以合理是因其具有道德价值，而无须任何明确宗教的认可。在托马斯本人身上，亚里士多德主义的这一方面可以说明为什么他在教会干涉世俗事务的权利这个问题上持极端温和的态度。在下一个世纪里则有奥肯的威廉和帕都亚的马尔西利奥的著作，它们受亚里士多德的影响并不次于托马斯，但同托马斯试图加以合理化的基督教传统和他试图把哲学同天启的真理综合起来的做法距离却要远得多了。他们还根本没有想到从正面攻击教会或启示说。衰落的第一个迹象是对理性和信仰、宗教事物和世俗世物加以更明显的划分，继而加以限制和约束的长过程，最后则是把教会的权力无害地监禁在超越感觉的世界和内心生活的范围之内。

参 考 书 目

弗里德里克·B. 阿茨：《中世纪的思想，公元200—1500年》（*The Mind of the Middle Ages, A. D. 200—1500*），修订第三版，纽约，1938年版，第8章。

厄内斯特·巴克：《中世纪文化的统一》（*The unity of Mediaeval civilization*），载《教会·国家与研究》，伦敦，1930年版，第2章；后重印改名为《教会·国家与教育》，安·阿波尔编，密西根，1957年。

托马斯·G. 伯尔金：《但丁》（*Dante*），纽约，1965年版。

R. W. 卡莱尔与 A. J. 卡莱尔：《中世纪政治学说史》（*A History of Mediaeval Political Theory in the West*），共六卷，伦敦，1903—1936年，第5卷（1928），第1部分，第4、5章；第6卷（1936），第1部分，第7章。

F. C. 科泊斯顿：《阿奎那》（*Aquinas*），巴尔的摩，1955年版。

- J. G. 道森英译:《托马斯·阿奎那:政治著作选》(*Thomas Aquinas: Selected Political Writings*), 摩里斯·克兰斯顿撰引言。
- J. G. 道森英译:《托马斯·阿奎那:政治著作选》(*Thomas Aquinas: Selected Political Writings*), A. 巴色兰·唐特莱夫撰引言, 牛津, 1948年版。
- A. 巴色兰·唐特莱夫:《政治思想家但丁》(*Dante as a Political Thinker*), 牛津, 1952年版。
- 约翰·狄金森英译:《索尔兹伯里的约翰的政治家著作》(*The Statesman's Book of John of Salisbury*), 系《论政府原理》(*Policraticus*) 一书的第4、5、6卷和选自第7、8卷的部分, 纽约, 1927年版, 引言。
- 弗兰西斯·佛格森:《但丁》(*Dante*), 纽约, 1966年版。
- 托马斯·吉尔比:《托马斯·阿奎那的政治思想》(*The Political Thought of Thomas Aquinas*), 芝加哥, 1958年版。
- 埃蒂安·吉尔森:《哲学家但丁》(*Dante the Philosopher*), 大卫·摩尔英译, 纽约, 1949年版, 第3章。
- 保罗·格勒奈特:《托马斯主义:引论》(*Thomism: An Introduction*), 纽约, 1967年版。
- 埃蒂安·吉尔森:《圣托马斯·阿奎那的哲学》(*The Philosophy of St. Thomas Aquinas*), E. 布娄英译, 剑桥, 1924年版。
- 马尔丁·格拉普曼:《托马斯·阿奎那:他的人格和思想》(*Thomas Aquinas: His Personality and Thought*), 维吉尔·米契尔英译, 纽约, 1928年版, 第11、12章。
- F. J. C. 赫恩绍主编:《中世纪某些大思想家的社会与政治思想》(*The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*), 伦敦, 1923年版, 第3、4、5章。
- 比德·杰瑞特:《中世纪的社会理论:1200—1500》(*Social Theories of the Middle Ages, 1200—1500*), 伦敦, 1926年版。
- 奥斯卡·雅希与约翰·D. 刘易斯:《反对暴君: 诛杀暴君的传统与理论》(*Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide*), 格伦科, 第3卷, 1957年版, 第1部分。
- 海里·R·克劳克尔:《托马斯主义和现代思想》(*Thomism and Modern Thought*), 纽约, 1962年版。
- 大卫·诺尔兹:《中世纪思想的演化》(*The Evolution of Medieval Thought*),

- 巴尔的摩,1962年版。
- 南希·林凯斯:《但丁和罗马的传说》(*Dante and the Legend of Rome*),伦敦,1952年版。
- 尤厄特·刘易斯:《中世纪政治思想》(*Medieval Political Ideas*),两卷本,纽约,1954年版,第1、3、4章。
- 汉斯·利伯叙茨:《索尔兹伯里的约翰的生平和思想中的中世纪人道主义》(*Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*),伦敦,1950年版。
- C. H. 麦克尔温:《西方政治思想的发展,从希腊人到中世纪末》(*The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*),纽约,1932年版,第6章。
- 托马斯·阿奎那:《论王公的统治》(*On the Governance of Princes*), G. B. 费兰英译,修订版,多伦多,1948年版, I. T. 艾什曼撰引言。
- R. L. 普尔:《中世思想与学术史解说》(*Illustration of the History of Medieval Thought and Learning*),修订再版,伦敦,1920年版,第8章。
- W. H. V. 里德:《直到大约1300年的政治思想》(*Political Thought to c. 1300*),载《剑桥中世纪史》,第6卷(1929年版),第18版。
- W. H. V. 里德:《但丁的政治理论》(*The Political Theory of Dante*),载《但丁:论世界帝国》,牛津,1916年版,引论。
- B. 罗兰—高斯兰:《圣托马斯·阿奎那的政治理论》(*La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*),巴黎,1928年版。
- 恩斯特·托列尔契:《基督教教会的社会学说》(*The Social Teaching of the Christian Churches*),奥立芙·外恩英译,两卷本,纽约,1949年版,第2章。
- 克里门特·C·J·韦伯:《索尔兹伯里的约翰》(*John of Salisbury*),伦敦,1932年版。

第十五章 美男子菲利普和 博尼费斯八世

圣托马斯和但丁完全局限在一个单一的欧洲社会的传统范围之内,但是他们没有看到这一传统的基础是多么不可靠,或者没有看到很快就会发生变化,而这些变化会摧毁他们认为是永恒的体系。但丁看不到十四世纪的帝国想对欧洲政治进行任何实际控制的要求是多么不切实际,看不到新生的民族差别把这样一个帝国所要统治的人民分割得多么彻底。但丁和托马斯都未能充分理解到十三世纪人们在民法和教会法中所进行的法学研究对吉莱希厄斯的理论认为存在于两种权力之间的、由来已久的不明确礼让关系所产生的效果。亚里士多德在这个问题上是个不称职的引路人,而政治议论日益加强的法治主义对哲学家和神学家的影响比对实干家的影响要慢。教会法学家已创造出的一套关于教权的理论,这一理论把教会执行宗教纪律的权利变成了进行法律监督的主张。在十四世纪,这一主张几乎不能象在十六世纪那样,遇到对于宗教法的合法性的全面否定。首要的是对宗教和世俗当局的比较精密的分析,特别是比较准确地划定宗教当局的界限,如果教皇的职权被限制在可以容忍的界限之内的话。最后,两人都未能充分认识到可能潜在于亚里士多德的《政治学》中,特别是在认为全民社会本身是完美的和自给自足的,它无须任何超自然机构的批准这一理论中的危险的世俗主义。所有这些分崩离析的倾向都在十四和十五世纪出现了。

这一过程发生在三次巨大的浪潮之中,这三次浪潮也正是本

章和以后两章的主题。在第一次浪潮中,即在1296—1303年间教皇政权同法兰西王国之间的论争中,已经在宗教法律中稳固确定起来的、教皇统治帝国的理论得以完成。与此同时,它在法兰西王国的民族团结面前遭到致命的失败,而反对它的力量也开始了有了明确的形式和方向,这就是在宗教权力的周围设置障碍并提出作为独立政治团体的王国的独立要求。第二次浪潮是大约二十五年后在约翰二十二世和巴伐利亚人刘易斯之间掀起的争论。在这一争论中,反对教皇统治权的力量具体化了。为不妥协的方济各会教士讲话的奥卡姆的威廉调动了基督教传统本身的一切潜在反对因素来对付它,而帕都亚的马尔西利奥则把公民社会的自给自足发展成为一种实质上的世俗主义和埃拉斯图斯主义^①。在这一争论过程中,限制和使教会权力退回到管理来世职权范围之内的过程被推进到尽可能远的程度,而作为一种制度的基督教则仍然保持不变。第三次论争发生在教会内部。在这一斗争中,反对教皇的赦罪权力的人们采取了新的形式:它不再是教会与世俗当局间之争,它树立了第一个先例,即一个专制君主的臣民试图把宪政和代议制政府的限制作为一项改革措施而强加于他。在教会里,宗教会议派的这一试图肯定会遭到失败,但它却阐述了政治哲学的主要方针,而在世俗统治者及其臣民之间的类似论争也是按照这样一些方针展开的。

政 论 家

在博尼费斯八世和美男子菲利普之间的论争中,拥护教皇和拥护国王的双方所进行的辩论,就争论之点而论,是在较它之前的

^① 埃拉斯图斯(1524—1583),瑞士人,巴塞尔大学神学教授,他否认教会有判罪和处刑的权力,认为教会也没有将教徒开除出教的权力。后来所谓埃拉斯图斯主义多指教会应服从国家政权的思想。——译者

论争的任何一部分都要精确得多的水平上进行的。所有以往的论据确实都再次出现了，并重新受到探究。对圣经的同样那些篇章重新作出分析；同样那些历史前例重新受到检验；同样的里程碑，诸如“君士坦丁的捐赠”和帝国统治大权的易手也重新加以解释。表面上好象什么也没有改变，但实际上政治理论已经揭示了新的一页。首先，教皇统治帝国的理论得到明确系统的结论，这个结论为教皇对所有各种世俗权力的主权进行辩护的论据得到了精确的阐述。较陈旧的关于两种权力的吉莱希厄斯理论并未明显地加以抛弃，但人们对它的说明或重新解释却完全不同于以往的含义了。值得注意的是，对教皇帝国的理论所作的这种系统陈述同它作为实际的政策遭到的惨败正好同时发生。博尼费斯想恢复一个世纪之前英诺森三世成功地执行过的政策的努力，不仅表明是不能实现的，而且以“巴比伦的监禁”^①这一可耻的失败而告终。这次失败使教皇政权在七十五年当中成为法兰西王国手中的工具。这次失败表明，在欧洲政治中出现了一支具有民族感情的新力量，但它也有一种理论上的重要性。它产生了这样一个王国的概念：它作为一支政治力量，不依赖于帝国传统。这次争论的双方不再是两个世界范围的权限，即教皇统治权和君主统治权；争论是在作为一种权力独立的法国国王和作为另一种权力的教皇之间进行的。

这次论争产生了大量应运而生的论辩文献^②。特别是在为菲利普辩护的作品中，这种文献有一种与早期教皇与皇帝之间论争的调子大不相同的调子。说这些作者不大关心神学的论据是不对

^① 指教皇被拘禁在法国的阿维尼昂的事件(1309—1376)，巴比伦的监禁是借用古犹太人监禁在巴比伦尼亚的典故。——译者

^② 相当于《论辩集》(*Libelli de lite*) 的文集是没有的，但是 R. 邵尔茨在《美男子菲利普和博尼费斯八世时期的政论》(*Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*) (施图加特，1903 年版) 中对这部文献进行过分析。这是在这一问题上的权威著作。卡莱尔在前引书第 5 卷 (伦敦，1928 年版) 第 2 部分，第 8—10 章中对许多这类文献作了提要。

的，但他们中间有许多人对世俗的事务确实有一种比较明确的关注态度；说在很多这类文献中有一种中产阶级的观点也许并不算过分。为国王辩护的人们大多数是法学家，这些人受过专业训练，他们因其专业而受雇于国王的宫廷或他的枢密院，他们在论争中随时准备用罗马法中的材料来帮助世袭的王国。因此，很自然，他们的作品有一种政治现实主义的精神并表现出对行政管理问题的关心。政府对贸易、币制、世俗教育、审判程序以及对殖民地的关系，这一切都成了人们的考虑对象。欧洲智力生活中一个新的类型、受过教育的和受过专业训练的俗人明显地崭露头角了。在中世纪早期写出的任何政治文献都不曾这样富于批判精神，这样不受权威的束缚。

争论中拥护国王一方的许多作品都有一个典型的特点，这个特点在这里只用一个例子加以说明。为此，我们可以选择比埃尔·杜波瓦这个有趣的人物。如果说此人不是个真正的政治理论家，至少也是中世纪最伟大的时评作家之一。他的职业是律师，^①他公开发表文章提出重新组织十字军的计划，尽管人们很难相信他自己是十分认真对待他提出的这部分计划的。他的计划是：法国在国际上应当占有按中世的思想是属于帝国的地位，但这个地位由于它的软弱而空下来了。实质上这是一个结成欧洲联盟以消灭战争的建议，法国则应充当这个联盟的领袖，联盟应当有一个有代表参加的理事会和一个常设法庭以处理联盟各国之间发生的争端。为此，他希望对教会进行一次彻底的改革，其中包括取消教士的独身制度、把教会的审判转交给国王的法庭以及教皇交出自己

^① 他写了许多有关时事的小册子，其中最著名的是《圣地的光复》(*De recuperatione terre sancte*)(约1306年)；W. I. 勃兰特英译，纽约，1956年。只有写给英国国王的第一部分出版了，但这书肯定是为美男子菲利普写的；第二部分包括一个宏伟的计划，目的在于把法国的影响扩展到实际上是整个欧洲和近东。参见邵尔茨，前引书，第375页以次。

的领地以换取一笔年金。杜波瓦还建议对教育进行改组并在很大的程度上加以世俗化,使妇女也受到教育,并把希腊语、希伯来语、阿拉伯语和各种现代语,法学、医学和科学,还有哲学与神学也都包括到课程中去。在欧洲的智力生活中,没有比大学所占有的地位更能有代表性了。最后,他又扼要地提出一个在法国进行内部改革的彻底计划,其中包括改组军队;改进法庭的工作,以便使执法工作能进行得更迅速、公平并收取较少的费用;币制标准化和促进贸易。这个计划是宏伟的,然而总的来说又是空想的,但是作者已论述的一些部分,以及凡是杜波瓦在行的地方,比如关于司法改革的建议,则决不是空谈理论的。

双方的相对立场

菲利普和博尼费斯之间论争的性质大大促进了双方提出的理论。那些最重要的问题所以产生,是因为菲利普力图通过向法国神职人员征税的办法筹款,但这一企图遭到了 1296 年教皇训令 (Clericis Laicos) 的反对,博尼费斯在训令中宣称这种征税是非法的并禁止在没有得到教皇准许的情况下纳税。由于持这样一种立场,他不得不在几年之后退隐,因为他惊讶地发现,甚至法国的神职人员在用现代词语来说可以称为民族问题的问题上竟然和法国国王站在一起。只要涉及实际的政治,争论便值得注意,因为教皇的权力以往赖以建立的传统策略业已失灵。这说明博尼费斯已经不再有可能用在封建贵族中间煽起派性纠纷的办法来对国王施加压力了。显然,一个新的政治团结的力量在起作用。另一方面,向教会财产征税这件事对王国来说是一件生死攸关的大事。如果博尼费斯实现其训令的字面含义的话,那么,除非受到教皇的默许,欧洲便不可能存在王国了。如果教会人士手中的全部土地都免征封建地租的话,甚至封建王国也会无法维持。而且,国王也不能再

执行封建皇帝能借以变得强大的唯一的政策，即由国王的宫廷处理事务，把行政管理权交给依赖于国王的官吏。菲利普统治时期最突出的成就是组织了法国的大法庭——巴黎高等法院。

争论的焦点涉及教会的财产权这一事实，迫使为教皇辩护的人们在教皇权力的问题上采取了比以前进步得多的立场。任命权的斗争确实包括教会在宗教事务上的独立问题，但我们几乎不能认为这种独立使得下列情况成为必然，即教会人员的财产应当不受民政义务的约束。于是必然产生这样一个问题，即教皇在财产方面提出的要求是不是同基督教一直在宣传的、教会人员应当过清贫生活的表白相抵触。不管怎么说，争端实际上使人们必须在教会事务和世俗事物之间划一条更加明确的界限，而这就包括对两种权力的性质进行更加深入的探索。财产本身肯定是属于世俗事务的范畴，然而教会没有某种形式的财产也是无法进行工作的。如果这意味着教会的权力涉及到可能成为达到宗教目的的手段的每一事务的话，那么甚至在世俗事务方面，教会也必然成为最高一级的法庭。另一方面，如果教会事务只限于执行无须物质手段的职权，那么把教会事务描述为一种权力——不管人们可能抽象地把任何尊严或价值归于这种权力——那就不可能有任何意义了。因此，理论只能朝两个方向发展。教皇的理论理所当然地不得不提出关于取得最高监督与指导权的要求，根据这一要求，教会和它的法庭在不取代世俗政府的条件下，成为在任何值得争论的问题上能进行最后判断的权力。保王派的理论则又不得不尽量阻碍和限制教会的权力，使它只限于处理良心问题并使它依靠世俗的武力来行使强制的权力。

在法国的论争中，双方的策略立场恰恰相反：教会的而不是世俗的权力处于守势。因此，受到考验的不仅是国王的权力，同样还有教皇的权力本身。教会内部教皇权力的范围，支持异端对他的

指控的可能性，他对教会财产的控制，他在教义问题上的权威等——简言之，即教会统治和教皇在其中的作用的全部问题——都受到了十分认真的批判。这一问题的展开在讨论的进程中是极为重要的。在尔后的一个世纪里，教权之受制于法国的势力和作为此事直接后果的大分裂丑闻，使得教会内部的统治问题成为欧洲政治辩论中最引人注目的重要论题。不仅对教会权力的性质进行了分析，而且在长时期中反对作为教会最高权力的教皇势力得到了发展和传播，其结果在新教的改革中才充分显示出来。而且，当各国都开始讨论同一有争议的问题时，在教会内部，同代议制权力相对立的专制权力的问题，是有重要的间接影响的。

双方撰写的书籍，数量是很大的。光提一下这些书是无所裨益的，但要对之加以缕述则又是不可能的。看来最好的办法是一般地谈一下教皇一方和世俗权力的捍卫者另一方所采取的立场，同时着重指出各方在论据中出现的比较新的因素。但是，为了对提出问题的方式有一个比较清楚的概念，最好是从每一方选出一位有代表性的作家进行较详细的介绍。为此，在教皇一方应当选什么人是显而易见的：埃吉狄厄斯·科朗纳(罗马的吉列斯)论述“教会的权力”的著作，这可能是曾经发表的、为教皇统治帝国的学说辩护的最强有力的论述。国王一方，在长时期可能最有份量的要算多明我会教士、巴黎的约翰所写的书了。因此，在本章中，将首先介绍教皇权力的理论，特别是埃吉狄厄斯提出的理论；其次介绍反教皇派的理论，而特别对巴黎的约翰提出的论据进行比较详细的叙述。

教皇的要求

博尼费斯为反对法兰西王国而试图采取的立场和他所执行的政
策乃是从十三世纪的那些伟大的教皇、特别是英诺森三世和英

诺森四世先前采取的路线,并从宗教法律学家(英诺森四世本人是其中相当重要的人物)已经阐述过的教皇权力理论这二者派生出来的。^①这一理论和格雷戈里七世的理论之间的区别并不在于要求更大的权力。关于教皇职位,可能很难再提出比格雷戈里更庄严的看法了。区别主要在法律上,在于把教皇权力的概念搞得更加明确,而这是通过彻底探讨了教皇同他在教会中属员之间的关系,还有教会权力和世俗权力之间的关系之后,才能以做到的。泛言之,区别在于:一方面是一般地但是又有点含混地提出宗教优先的要求,认为教会有监督道德风纪的权利,另一方面则是关于管辖权和权力的一项系统的理论。托马斯的作品表明,十三世纪研究政治哲学的人们大都没有注意到这一进步的重要性。博尼费斯同法国的论争表明,本世纪末的法学家和政论家已十分准确地看到了这一点。对罗马法和教会法的法学研究的复兴使得始终是罗马遗产的重要组成部分的法治主义要素复活了,并肯定这种法治主义乃是政治思想的一个永恒的组成部分。

曾由教会法学家提出并由较大的教皇(如英诺森三世)所行使的那咄咄逼人的一系列权力并没有公开否定古时对两种权力所作的区分,甚或否定二者各自有自己的目的和做法。但是,它们清楚地表明,教皇统治权和君主统治权假定的独立和分离之说正处于通过各种说法而被取消的过程之中。在同法国的论争中,正是这一取消的过程达到了顶峰。关于帝国的选举,英诺森三世在他的著名的教令《可尊敬的》(*Venerabilem*) (1202)中要求有权决定当选的候选人是否适当,还要求有权审理有争议的或非正规的选举。在他同其他统治者打交道时,他试图在特殊的问题上或者对特殊

^① 对于这些人,卡莱尔前引书中(第5卷,1928年版)有详细的论述:关于英诺森三世,参见第2部分,第1、2章;关于英诺森四世,参见同上书,第5章;再参见第2卷,第2部分。

的阶级的人物确立教皇的统治权。因此，他曾要求拥有批准和裁决统治者之间的条约与协定的权力，而他所依据的理论则是教会对于誓约拥有特殊的权限。实际上，这无异于对战争与媾和有总的监护权和迫使竞争的双方服从教会的仲裁的权利。他还要求对寡妇和未成年人有特别监护权，镇压异教的特别权力，其中包括没收异教徒的财产、解除他们的职务和对在这些事情上未能执行教会的权力的统治者给以惩罚的权利。他还曾想取得对执法的情况全面加以监督的权利，其中包括这样一项特权，即当世俗法庭发生审判不公的情况时，教皇可以把案件转到自己的法庭上来。显然，在这样的情况下，教皇本人或教会法庭必然在审判事务中享有最高的发言权。毫无疑问，英诺森的意图是：世俗当局可以保留它们的权力，在大多数的情况下可以继续行使自己的职权；他并不坚持用自己的权力来取代世俗领导人的权力，甚至不坚持认为那些领导人的权力是从他手中取得的。但是他认为教皇有一种全面的审查权，而在必要的时候，这种权力实际上可以涉及任何一种问题，教会权力本身在必要时就是审判官。

这一理论的要旨是，把教皇权说成无论在教会本身还是在教会同世俗政权的关系上都是独一无二的权力，它驾凌于任何其他政权行使的权力之上，并同其他权力有性质上的不同。教皇拥有全权 (*plenitudo potestatis*) 这个词很难译，我们也只能认为它就是统治权 (*sovereignty*) 的意思。英诺森四世十分明确地陈述了这一理论。他认为教皇的权力根本不属于封建依赖的范畴，理由是干预或取代一个玩忽职守的国王的权利决不是因为国王处于教皇的陪臣的地位；这只是因为教皇具有 *plenitudo potestatis*，而“他所以有这一权力，是因为他是基督的牧师”。这种权力乃是基督的神意的一种特殊产物：

耶稣基督亲自使彼得和彼得的继承者成为他的牧师，因为那时他把

进入天国的钥匙给了他们并且说“牧放我的羊群吧”。虽然在世界上有许多职位和政府，但是在必要时却总会向教皇提出请求，而不管这种需要是否来自法律，因为审判官不能判断怎样判决才是合法的，还是来自事实，因为没有更高一级的审判官，或者因为下级的审判官不能执行他们的审判，或者因为他们不愿像他们应当做的那样去执法。^①

因此，只有教皇一人才能享有独一无二的权力，在一种特殊的意义上就是“神圣的权利”；这种权利对所有其他形式的权力（不论是教会的还是世俗的）都占有特殊的优先地位，这乃是修正与监督之权。从这个意义上说，世俗的和宗教的全部权力都掌握在教会手中，并且是授予了教皇的。实质上这一理论等于要求取得全面的统治权，这种统治权使得教皇成为整个法律体系的首脑。当然，他并不是总执行者，但他是最高法庭，是法律上的权力源泉。

在同法国进行的论争中，作为教皇派作家的后盾的有英诺森三世手中实际行使的权力，还有英诺森四世和其他宗教法学家所表述的教皇权力的理论。博尼费斯本人在他的教令《一座神殿》(*Unam sanctam*) (1302)中陈述了教皇的观点，这一教令就教皇统治帝国的说法提出了曾写入正式文件的最先进的理由。^②教令对教皇的地位坚持十分重要的两项主要原则。第一，教皇是教会的最高领导，服从教皇是得救的必不可少的信条；第二，两把剑都是属于教会的。人们仍然承认二者之间有职权的区别；实际上使用世俗的宝剑的并不是教会人员，而是“在教士的命令和准许之下”由国王使用的。因为宗教的权力更高，而按照次序，低级应服从高级，这乃是普遍的自然规律。因此世上的权力是由宗教的权

^① 卡莱尔前引书中所引，第5卷，第323页，注①。

^② 博尼费斯的著作发表在《博尼费斯八世的文件汇编》(*Les registres de Boniface VIII*)一书中，在《雅典与罗马法国经院哲学文库》(*Bibliothèque des écoles Françaises d'Athènes et de Rome*)，第2辑。《世俗的神职人员》(*Clevisis Laicos*)与《一座神殿》的英译文见E.F.亨德森编：《中世纪历史文件选编》(1892年版)，第432页以次。

力建立起来并受它的审判的，而宗教的权力则只由上帝来审判。教会的权力来自这样一个事实，即教皇是彼得的继承者和基督的牧师。教令只不过把英诺森四世过去详细申述的意见大体上全部重述了一遍而已。

埃吉狄厄斯·科朗纳

如上所述，为教皇统治帝国的学说所作的最彻底的论证见于《论教会的权力》(*De ecclesiastica potestate*)一书，此书是1302年左右由埃吉狄厄斯·科朗纳撰写的。^①这部书宣称，不是从法律上论述教皇的问题，而是从哲学的观点加以论述，即把较新的亚里士多德主义同较老的奥古斯丁传统(这种传统在基督教的天意之下必然使国家成为基督教国家)结合起来。确实，在埃吉狄厄斯的早期作品中，他持有卡莱尔教授所说的“对法学家的一种莫名其妙而又有点可笑的蔑视态度”^②，然而，这只能使他的理论对法治主义的依赖更引人注目；法治主义这时已成为教皇观点的主要构成部分。这本书写得极为重复啰嗦，有点缺乏正式的章法，然而它提出的原则是十分清楚的。作者把问题分成三个主要部分加以论述：为教皇的统治权或 *plenitudo potestatis* 辩护的一般性论证；从这一原则引申出关于财产和政府的意见；回答那些特别是以教皇本人的教令为依据的种种反对意见。

此书第一部分的论据和教令《一座神殿》是十分相似的，甚至

^① 此书过去没有印本，直到1908年才由G.波菲托和G.U.奥克西利亚编订出版(佛罗伦萨)。现在有R.邵尔茨编订的一个更好的本子：*Aegidius Romanus, De ecclesiastica Potestate, Weimar, 1929*。埃吉狄厄斯还写过一部有关政府的通俗教本《论君主的统治》(*De regimine Principum*)，这是在1285年写给受他指导的学生美男子菲利普的。在近代初期，此书曾多次印行，一个标题为 *Li livres du gouvernement des rois* 的法国的旧版本，是由S.P.康利奈尔编订，于1899年在纽约出版的。

^② 卡莱尔，前引书，第5卷，第71页。

在表达方面也很相似。由于这一部分可能是先写出来的，所以博尼费斯和作者的关系一定非常亲密。埃吉狄厄斯争辩说，授予教皇的宗教权力是独一无二和至高无上的。这个权力是教皇职位所固有的，因此它并不依赖于担任这一职位的人的个人品质。宗教权力有权建立世俗权力并对它进行审判。所有较早的论据，诸如君士坦丁的捐献、统治大权的移交以及经文和历史先例都在埃吉狄厄斯的作品中重现，但并没有形成他的论据的核心。这一核心的依据是：宗教事务具有内在的优越地位；还有，无论在什么地方，高级的事物总是要按照自然的法则管理和控制低级的事物。既然自然界的秩序依赖于这种从属关系，因此我们不能认为一般在基督教社会里它的秩序还不如自然界。

正如在宇宙本身之中，有形体的物质是由精神所统治的——要知道，最高的有形体的事物，而且控制所有物体的上天本身，就是受精神的物质如推动一切的神灵的统治的——所以在基督教徒当中，所有世俗的领主和地上的全部权力都应受精神的和教会的权力特别是教皇的统治和领导。教皇是峰顶，他在宗教权力和教会中占居最高的地位。^①

埃吉狄厄斯提出的论据看来是圣奥古斯丁和亚里士多德的形式和物质学说的结合。

作者在论文的第二部分把他的哲学特别应用于眼前的问题。这第二部分提出了作者的主要结论。论据转向 (*dominium*) 这个概念——它包括对财产以及对政治权力的拥有和使用。*dominium* 是一种手段，作者借助于亚里士多德的权威来证明，手段的价值与合法性有赖于它所服务的目的。占有财物和拥有政治权力，只有用在为人类的目的服务时才是可取的，而人类的目的的最高形式则是精神的目的。除非一个人使他的权力和他的财产从属于精神的目的，否则这种东西对他就是无益的，因为它们并不能使他得

^① 邵尔茨编订本，I, 5, 第 17 页。

救，而是使他的灵魂受到诅咒。然而，教会是唯一的得救之路，因此全部 *dominium* 需要得到教会的圣化以便使之成为正当得多的和合法的。认为 *dominium* 的继承只是因为肉体的生殖而成为正当的，那是一个错误。使它变成正当得多的是通过教会而取得的精神上的重生。除非一个人服从上帝，否则他就不能合法地占有或使用财产，也不能合法地行使公民权力，而除非他服从教会，否则他也就不能服从上帝。

因此，你应当承认，你倒是从教会，通过教会并因你是教会的儿子，而不是从你的亲生父亲手中，不是通过他并且不是因为你是他的儿子，你才取得你的遗产、你的所有财产以及你的全部所有物的。^①

只有受洗和为罪恶忏悔才能使一个人有资格占有财物和权力，而一个不信教的人则不能对此二者之中的任何一种提出正当的要求，因为他的占有不过是一种篡夺。开除出教会使法律、契约、财产权和婚姻，简言之，使作为社会依据的全部法律体制都失去了效力。尽管使用了亚里士多德的话，结论却是把奥古斯丁的论据^②作了重大的概括，这论据就是：一个正当的国家必然是基督教国家，并且在应用这一论据时，这个结论却远不如托马斯的如下看法开明，即不信教决不影响行使政治的权力。事实上，埃吉狄厄斯之利用亚里士多德主义是表面的，不过是以流行的学院方式提出的一种论据，而不能象托马斯那样理解世俗政府的道德要求。实质上，他的书返回到比法学研究的复兴和亚里士多德的重新发现还要更早的神权政治的传统。

埃吉狄厄斯这部书的其余部分主要是竭力搪塞他自己关于教皇的全面统治的理论和教令等等之中承认两种权力相互独立之间的内在的对立状态。他表示，他并无意于否定它们是各自不同的，

① 邵文茨编订本，II，7；第75页。

② 《上帝城》，19、21。

或者一般说来，在实施时仍应当保持原状。世俗政权的权利并没有被取消而是得到了肯定，因为教会并不希望把(两种)权力混淆起来。它并不取代世俗权力而只是为了适当的原因和保存精神上的价值而加以干预而已。但他的意见还不如他列举的、为教皇进行的干预辩护的大量特殊情况能给人以更深刻的印象。只要世俗的财富或权力在使用时引起人世的罪恶，教会当局就可以进行干预。正如埃吉狄厄斯有些天真地指出的，这一权力是“如此广泛，世上无论任何情况无不在它的范围之内”。而且，教会还拥有一种特殊的权力以保持统治者之间的和平和保证遵守条约，当统治者表现玩忽职守或当公民法不清楚或不充分时，也可以进行干预。作者提出的全部情况意在说明各种特殊的权力而不是通常行使的权力，不过，很明显，教皇能随意审理任何事件。确实，他不应当独断专行，他不应当“不受约束”，但人们必须相信他是会用法律约束自己的。

在该书的最后几章里，埃吉狄厄斯试图比较确切地解释他认为教皇应当享有的 *plenitudo potestatis* 是什么意思。他把这种统治权定义为独立的或能动的权力：“当他在没有相应原因的情况下能做他在有个原因时能做的任何事情时”，那就是个动因。埃吉狄厄斯事实上只知道两种这样的力量——上帝和教皇。在宗教事务方面，教皇的最高地位在上帝之下是绝对的。实质上他就是教会；这是因为他既不能被废黜，又不能被认为对谁负责；他对教会的法律以及对其他等级的僧侣拥有最高的权力。因此，埃吉狄厄斯坚决主张教皇有任命主教的充分权力，他可以在不经过任何习惯的选举方式的情况下这样做，但他有责任保持法律的形式。人们会看到，这种论据实质上同十六世纪用以支持君权神授说的论据是相似的；一个国王的神圣权利是教皇的神圣权利的翻版 (*mutatis mutandis*)，只是细节上略有不同而已。但是，埃吉狄厄

斯却把 *plenitudo potestatis* 看成是教皇权力的特有物。当他写作的时候,这个论据本来不能应用到世俗领导人身上,因为他无论如何也不是圣彼得的继承人。但无论什么地方,只要目的在于保卫国王的独立使之不受教会的干涉(这始终是保王派的论据的一个重要部分),对于世俗权力的要求就必须提出同教皇的权力相平行的权力。正如约翰·内维尔·菲吉斯所指出,国王的神圣权利不是正常的现象,却又是可以理解的,这是利用神学来使世俗的体制摆脱神学。但是,当政治论争在国王和他的臣民之间展开时,这又是保王派的一个方便的工具。

罗马法和王权

在埃吉狄厄斯提出的体系中,教皇统治帝国的学说得到了最充分的发展。经过斟酌之后, *imperialism* 这个词还是可以使用的,理由是:虽然这个理论还要依靠教会才取得执行宗教纪律的权力的要求,但它的发展了的形式还有赖于在罗马法中所确定的皇帝的地位。霍布斯把教皇的权力恶意地说成是“戴着王冠坐在罗马帝国坟墓上的、已经灭亡的罗马帝国的鬼魂”,这是有道理的。教皇的统治权,可以作为合法依据的唯一原则,到处成了公私权利的仲裁者。吉莱希厄斯关于两种独立权力的学说变成了只不过通常必须尊重的一个传统,但这个传统实际上已没有什么意义或毫无意义。如果假定宗教权力被赋予法律权力,那么从由格雷戈里七世发动的力量的发展便不能推演出任何其他结论了。而另一种选择就是否认宗教力量需要或是能够有一种法律的结构。只要有可能,宗教事务必须只局限于道德或宗教指示的任务,其结果,最后是国民政府这方面将变成一个纯粹的世俗机构。这一过程的发端也可以追溯到十四世纪初法国的论争上去。

罗马法及其法律权力集中于皇帝的概念,对于为教皇提出的

论据以及为法国国王提出的论据是同样重要的。在十三世纪,出现了就早期中世传统而论是一个全新的概念,即法律有赖于国王的批准,而这几乎肯定是由于人们研究了罗马法的缘故。^①当然,法学家的理论就是《法学汇编》(Digest)的理论:皇帝的意旨具有法律效力,虽然他的权力是来自授予他这种权力的人民的法令。在十三世纪,法学家中就如下问题是有不同意见的,即这一法令是否使人民完全失去了制定法律的权力。有些人认为人们仍有这种权力,另一些人则认为罗马人民只保有残余的权力。但不管怎么说,这一概念在法学家当中占有了地位,即法律必须经过批准,它表达了主要长官的意旨,而这就给法律被视为一个民族的风俗习惯这一情况注入了新的要素。它使法律来自人民的政府同法律来自国王的政府,大体上也就是宪政的政府同专制的政府有了区别。

然而,就十三世纪的帝国而言,把罗马法归之于皇帝的权力却是个时代的错误,法律的字句并不能用于国王和其他实际上是独立的势力。人们需要经过一个漫长的解释过程把法律同它在字面上涉及皇帝的地方区分开来,这样,事实上任何独立的统治者就可以在法律的含意之内以第一人者的身分出现。^②这一步骤对一个具有帝国的统治权特征的独立政治权力的概念和一个就其本质而论主要是世俗的和法治的权力的概念的形成上起了主要的作用。后一种思想的形成需要很多时间,它的完成是近代史而不是中世国家的历史所能做到的事情,但十四世纪初法国国王和教皇之间的论争在确立法兰西王国的民族主权方面起了极为重要的作用。在坚持法国对教皇政权以及对帝国的独立性方面,甚至法国的神职人员也站在国王一边。大约在十四世纪中叶出现的法律准则

① 卡莱尔,前引书,第5卷,第1部分,第6章。

② 塞瑟尔·N·悉尼·伍尔夫在他的《撒索费尔拉托的巴尔托路斯》(*Bartolus of Sassoferrato*) (剑桥,1913年版,特别是第3章)里讨论了这一历史过程。

是：国王在他的王国拥有的权力等同于皇帝在他的帝国拥有的权力(*Rex in regno suo est imperator regni sui*)。^①腓力要求他的儿子们起誓，他们永远不会承认在上帝之下有一个地位更高的人。

如果综观一下保王派的文献，那么，法学的研究对论据的影响是十分明显的。过去含糊不清之处正在变得比以前更加明确。特别就教会事务和世俗事务之间的基本区别(法学家攻击这种区别，认为这主要是确定两种权限之间界限的问题)这一点而言尤其如此。某些种类的案件是划归教会法庭的；另一些则完全属于世俗法庭；还有一些两种权限都感兴趣的案件。弄清这一法律问题，目的也在于把可以行使国王的强制权力的法律问题和属于教会的教义的道德问题之间的区别弄得更清楚些。总的说来，在保王派的法学家方面，其倾向是把教会的权力说成是伦理的或宗教的教导，这样就取消了它的强制力，除非这种力量由世俗权力方面来行使。换言之，倾向是向着这样一个方向发展的，在一个世纪之后以马尔西利奥的如下结论而达于极点，即宗教权力只不过是传教的权利。有关教会权力的这一比较有限制的概念，对于教会内部拥护教皇专制主义的要求可能具有重要的用途，因为所有的教士或至少是所有的主教在执行纯宗教的义务方面都可以正当地被视为是平等的，这样，教阶就被视为不过是一个方便的行政措施罢了。财产在论争中的重要性也有引向类似结局的倾向。从教会的宗教义务的观点来看，对财产的控制只是一种手段，而由于教会事务和世俗事务之间的区别变得明显，对财产本身的控制，甚至对完全用之于教会目的的财产的控制，自然也应当是国王的事了。同时，对财产的这种分析有这样一种倾向，即弄清楚一方面管理财产或向财产征税的公共权利和另一方面私人的所有权之间的区别。

^① 关于这句名言的起源，参见伍尔夫，前引书，第370页以次。

巴黎的约翰

在为国王辩护而写出的许多作品中，也许最有特色或者说在历史上最重要的是巴黎的约翰的《论国王与教皇的权力》(*De potestate regia et papali*) (1302—1303)。①此书所以特别值得注意，是因为它的作者是一个多明我会的教士；但他又是一个法国人。约翰几乎不想提出一种有系统的政治哲学；他的书与其说因其总的结构，无宁说因其细节而著名；作者虽然讲的是一般情况，但他的心里肯定是联系着五六年前的情况从事写作的。同时他和圣托马斯都同意的亚里士多德主义，对于决定他的观点是一个重要的因素，并使他同埃吉狄厄斯的假亚里士多德主义划清了界线。首先，约翰象一个法学家那样，认为无须特别突出帝国。他在开头的几章中争辩说，教会需要普遍性，而政治权力则不需要。公民社会是由自然的本能产生的，而人们的爱好和兴趣则各不相同。天然的政治区划是行省或王国，没有必要使这些区划从属于单个首脑。确实，他有时把有点虚幻的世界性的权力归之于皇帝，但是在肯定法国的独立这一点上他是极为明确的。他从亚里士多德那里接受过来的自给自足社会对他来说就是一个王国，并且认为这样的自治单位实际上有多少他就承认多少这并无任何困难。第二，也许是最重要的，约翰的亚里士多德主义使得他反对埃吉狄厄斯的这一观点，即世俗的权力需要教会的批准。世俗的权力比真正的教士职位在时间上要古老，而不是从它派生出来的。而且，认为世俗

① 《论国王与教皇的权力》发表在 M. 哥尔达斯特特的《神圣的罗马帝国》(*Monarchia sancti Romani imperii*)，汉诺威与法兰克福，1612—1614，第2卷，第108页和 S. 沙尔德的《论帝国的审判权、权威与优势和教会的权力》*De jurisdictione, autoritate, et praeceminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica* (巴塞尔，1566年版)，第142页。在若望·勒克列尔克的《巴黎的约翰和十三世纪的教会学》(*Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*) (巴黎，1942)的附录中有此书的一个经过考订的本子。

的权力只就其本质而论才是有形的这种看法也是不对的。他也象过去的圣托马斯所做的那样，他从亚里士多德那里接受了这样一个观点，即认为国民政府本身对过美好的生活来说是不可缺少的，因此，即使不提基督教的批准，就凭道德上的利益也能以证明它是正当的。因此，认为宗教的事务在所有的方面都高于世俗的事务，这是对亚里士多德的高级生物统治低级生物这样一个规则的误用。当然，他并不把这看成是否认教会权力具有较大的内在价值，但他利用世俗政府的本性来支持对世俗事务的独立性的传统辩护。

正如约翰在他的序言中所说，他写作主要是为了解决教会的财产问题，目的在于在两个对抗的错误之间标出一条中间道路。他说，有人认为神职人员根本不应当拥有财产，他还把这些人叫做沃尔多派^①；还有人认为教士们的宗教权力使他们能以间接控制全部财产和全部世俗权力。他认为后一种错误观点和黑勒德的观点一样，因为黑勒德认为基督的王国是这个世界上的王国；不过他提出论据的目的显然在于对付象埃吉狄厄斯那种教皇统治帝国论的极端拥护者。约翰写他的作品就是为了反对第二种错误，而他的中间立场在于主张：神职人员拥有自己的财产是作为进行教会活动的手段，这是合法的；但世俗政权才能对财产进行合法的管理。如果认为，因为财产对于宗教的目的是必要的，所以教会当局要直接管理财产，那就大错特错了。在提出这个总的观点的同时，约翰还提出一些引人注目的而又重要的补充观点。首先，他否认教皇拥有教会财产的权利；教会的财产不能属于任何个人，而应属于作为一个团体的社团。教皇是以执行者 (*dispensator*) 的身分对它进行管理的。对于教会财产的滥用，可以认为教皇是负有责任

^① 彼得·沃尔多是法国里昂人，活动于十二世纪后期。他原来是商人，从1170年起开始传教。他领导的一个宗教改革组织，其成员就是沃尔多派。——译者

的。第二，在世俗统治者的情况下，他在世俗人当中对个人享有的所有权和对于作为公民社会的首脑的统治者所享有的财产使用权在政治上或公务的调整之间作了明确的区分。国主要尊重私有财产的权利，只能根据公共的需要对之加以调整。

约翰以弄清争论问题的同样精神，论述了宗教事务和世俗事务之间的区别。也同过去为反对格雷戈里而为帝国所作的辩护那样，论据仍然要依赖于两种权力的分离，而每一种权力都是直接来自上帝的。但是，约翰系统地展开了自己的论述。他举出认为世俗权力应服从教会权力的四十二项理由，然后对之一一加以反驳。更重要的是，他对教士们所固有的宗教权力进行了分析并探究了宗教权力对世俗财富和世俗权力到底意味着进行什么样的控制。他发现祝圣式和主持圣餐式以及布道和说教的权利都是纯粹宗教方面的，根本无须物质手段。教会人员进行审判和惩办坏人的权利是造成混乱的主要根源，但他发现，教会的权力只能做到开除出教，这在本质上不会造成物质上的损失。强制是属于世俗权力的事。比如说把一个异教领袖开除出教可以使他的人民不服从他，但这是附带发生的情况，决不意味着教会当局能强迫统治者。约翰指出，世俗当局对于教会做的坏事所提出的抗议也同样会产生使教皇不得不认错的附带后果。就法律而论，教皇废黜国王的权利并不大于国王废黜教皇的权利。双方都可以提出抗议，而这抗议可能是有份量的；双方都可以依法被废黜，但废掉他们的只能是选出他们的、经过正当程序建立起来的政权。教会当局提到的其余两种权力——调整教会人员和拥有为教会之用的财产——并不意味着对世俗当局有控制权。对教会的宗教权力的这种精确分析，实际上也就是限制，竟然出自一个教会人员，这是非常令人吃惊的。

约翰还论述了教皇和法国国王之间的关系，用以补充他就两

种权力之间的关系提出的一般论据。他的论辩的这一部分主要是历史方面的,并且由于它提到了君士坦丁的捐赠,这样也就涉及到法国同帝国的关系。他意在指出,不管教皇当局同帝国之间的关系如何,都不存在要法国国王受制于教皇的理由。但结论却比较复杂,因为他似乎想使捐赠一事的意义化为乌有。他首先以历史为依据指出,无论怎么说,这事只适用于意大利的某些部分。接着他又抨击此事在法律上的有效性,因为皇帝把帝国的一部转让掉是不合法的。其次,他又争辩说,即使不提这些论点,这件事对法国也不能适用,因为法兰克人从来就不是帝国的臣民。最后,即使过去他们是臣民,他们也早就按照传统权利取得了独立。在约翰对帝国的论述和但丁对它想象的理想化之间,几乎不可能有更鲜明的对比了。他指出,帝国始终到处是一片混乱,腐化堕落;它从早先的民族那里篡夺了它的权力;那么,后来的民族为什么就不应当为反对它而实现独立的要求呢?至少对法国人来说,帝国已不再具有那种神奇的魅力了。^①

约翰的著作的最后几章从另一个角度论述了教皇的权力。他虽然讲得不很明确,他暗中示意就是要完全否定教皇在教会内部要求享有独一无二的特权,即 *plenitudo potestatis*。他认为教皇的首要职责主要是进行行政组织工作的问题,因为就宗教权力而论,所有的主教都是平等的。当然,教皇的职位是独一无二的,而且来自上帝,但需要人类的合作以选出一位适合担任这一圣职的人。这是埃吉狄厄斯的论述中最薄弱之处,因为从表面上看,在选举教皇期间,教皇的权力必须有个安置之处,而如果能够把这个权力授于教皇,那就似乎没有充分理由说明,为什么不能通过某种法律程序剥夺这一权力。因此约翰争辩说,教皇是可以退職的,也可以由

^① C.N.S. 伍尔夫在前引书中(参阅此书第209页以次)论述了在霍亨施陶芬家族垮台之后重建帝国的计划。

于不可救药的错误行为而予以废黜。按照他在论述教会财产时业经提出的方针推断，他把宗教权力看成是属于作为一个社团的教会本身的。一次宗教大会就可以废黜一个教皇，对这一点他是坚信不疑的，并且作为他自己的意见，他认为枢机主教团就可以依法执行这一任务。显而易见，他认为枢机主教团同教皇的关系有如封建的等级会议对国王的的关系。

如果在位教皇下面，代表们是从每一行省选出来的，从而使得所有的人都能在教会的政府中有他们的一份，那么，这对教会来说肯定可能是最好的政府了。^①

因此他就依据许多中世纪作家用来为对一个国王的反抗辩护的同样一般原则，来为反抗教皇的行动进行辩护。确实，并不存在反对教皇的任何法律程序，但如果他激起了叛乱而又不能被说服去制止叛乱时，

我以为，在这种情况下，教会应当接受反对教皇的建议；在一定的限度之内，国王可以用武力反对教皇武力的暴行，并且在这样做时，他就不是在反对教皇，而是反对他的敌人和社会的敌人。^②

这些段落表明，教皇对统治权的要求甚至教会人员也对之十分反感。它们十分清楚地表明，大分裂使教会政府沿着中世纪的代议制的路线体制化而作出的努力肯定是要失败的。

除了偶然的情况之外，约翰很少谈到世俗国家的组织问题。一般说来，十分清楚的是，他想像的是中世纪宪政王国形式的政府。因此，他否认教皇废黜了墨洛温王朝并以皮平取而代之；皮平是“通过贵族的选举”产生的。在全部世俗事务中，抑制或惩戒国王的是贵族。这里约翰又把亚里士多德抬出来帮忙，办法是把宪政王国和由民主制度与贵族政治混合而成的政体等同起来。当

① 第20章；沙尔德(1566)，第202b页。

② 第23章；同上书，第215a页。

然，事实是：在约翰写作时，中世纪的宪政制度正在到处形成。法国的三级会议的第一次会议是在1302年召开的；英国、意大利、德国和西班牙在十三世纪都召开了由王国各个等级组成的、类似的代议机构的会议。因此，约翰所代表的政治观点就成为他的时代的特征，其程度远远超过了由埃吉狄厄斯或某些民法专家所代表的专制主义倾向。

巴黎的约翰的作品并没有提出一个系统的政治理论，但无论对当时还是对后世来说，他的作品都具有重大的意义。作为法国人和教士，他为了法兰西王国的独立力陈历史方面的和法律方面的依据。他在财产所有权(无论是教会的还是世俗个人的)和国王对它的政治控制或教皇为教会对它进行的管理之间划了一条明确的界限。他重申了主张教会和世俗政权相互独立的论据，还补充了对于教会权力的性质和目的的深入透彻的分析。总的说来，这一分析倾向于这样一种观点，即教会的权力严格地说根本是不合法的。教会并不需要强制的权力，如果有需要的话，也应求助于世俗的武力。作者极力强调宗教权力的道德和宗教的性质。他的论据实质上是用法律抗议宗教的侵犯，抗议按照皇帝法律地位的模式把统治权授予教皇。最后，也如同反对教皇的专制主义那样，他建议可用代议制缓和君主制度。总之，这些论据在未来的政治讨论中具有重要作用。与埃吉狄厄斯的论据相比，约翰的观点甚至在无异是正统思想的范围内，也是把亚里士多德所起的影响加以世俗化与合理化的突出例子。

博尼费斯和腓力之间的论争在政治理论的发展中是十分重要的。这一论争提出了对这样一种独一无二的统治权力的明确的要求：这一权力是授于教皇的并在教会内部直接地和在教皇和世俗领袖之间间接地行使，论争又是在神圣权利的原则上捍卫这一要求的。这一要求——法治主义的神学分支——的出现是对之进行

一致攻击的信号。甚至在法国的论争中，这种进攻也是沿着两个主要的方向展开的。对教皇的统治权提出的反对意见是以如下的假设为依据的，即这是教士提出的教会权力所特有的要求，因此人们就想限制它，使之成为一种专门是道德的和宗教的活动。另一方面，对统治权本身提出的反对意见，其依据是不管在什么地方，这种统治权本质上也是残暴的，因此必须用代议制和经过同意的做法使之缓和并加以限制。这两种反对意见中的第一种，也就是限制宗教权力并使之同世俗权力分开的做法，为奥肯的威廉所发挥并在帕都亚的马尔西利奥身上达到了几乎是逻辑上的完美程度。认为代议制是一切好的政府的固有的组成部分这种看法，在教会政府的宗教会议理论中首次得到了详尽的陈述。

参 考 书 目

- T. S. R. 博厄斯：《博尼费斯八世》(*Boniface VIII*)，伦敦，1933年版。
- L. 埃利奥特·宾兹：《英诺森三世》(*Innocent III*)，伦敦，1931年版。
- R. W. 卡莱尔与 A. J. 卡莱尔：《西方中世纪政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory in the West*) 共六卷，伦敦，1903—1936，第5卷(1928)，第2部分，第1—2、8—10章。
- G. A. L. 狄迦尔：《美男子菲力普与罗马教廷(1258—1304)》(*Philippe le Bel et le Saint Siège de 1258 à 1304*) 两卷，巴黎，1936年版。
- 悉尼·Z. 艾勒与约翰·B. 摩莱尔编译：《千百年来的教会与国家：历史文件汇编(附注释)》(*Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*)，伦敦，1954年版，第3章。
- 米荣·P. 吉尔摩：《政治思想中罗马法的论据(1200—1600)》(*Argument from Roman Law in Political Thought*)，剑桥，麻省诸塞，1941年版。
- F. J. C. 赫恩绍编：《某些伟大中世纪思想家的社会与政治思想》(*Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*)，伦敦，1923年版，第6章。

- E. F. 雅科布:《英诺森三世》,载《剑桥中世纪史》,第6卷(1929),第1章。
- 希尔达·约翰斯顿:《法国:最后的加佩派》(*France: The Last Capetians*),载《剑桥中世纪史》,第7卷,(1932),第11章。
- 尤厄特·刘易斯:《中世纪政治思想》,两卷本,纽约,1954年版,第8章。
- 盖因兹·波斯特:《十三世纪的公法与国家理论》,载《研究班》,第6卷(1948年版),第42—49页。
- F. M. 波伊克:《教皇博尼费斯八世》,载《中世的基督教生活》,牛津,1935年版,第3章。
- 理查德·邵尔茨:《美男子菲利普和博尼费斯八世时期的政论:中世政治思想史》(*Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*),斯图加特,1903年版。
- 布里安·提尔尼:《宗教学家和中世纪国家》,载《政治评论》,第15卷,1935年版,第378—388页。
- 瓦尔特·乌尔曼:《中世纪的教皇统治:中世纪宗教学家的政治理论》(*Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*),伦敦,1949年版。
- 塞瑟尔·N. 悉尼·伍尔夫:《撒索费尔拉托的巴尔托路斯:他在中世政治思想史中的地位》(*Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought*),剑桥,1913年版。

第十六章 帕都亚的马尔西利奥 和奥肯的威廉

巴黎约翰的批判已经验证了对教皇的统治权理论的敌视情绪；这种情绪由于博尼费斯的过份要求在法国的失败，特别是由于教皇在法兰西王国的影响下在阿维尼翁住了七十五年这一事实而变得更加高涨了。要知道，如果说世俗统治者不想成为罗马教会的臣民，那他们就更不想成为奥肯的威廉挖苦地称为阿维尼翁教会的臣民了。“巴比伦尼亚的监禁”^①使那些不是法国国籍的人们极为恼火。甚至在《神曲》里，但丁也向法国的牧师、那些“穿着牧人外衣的残暴的狼”^②致敬，而皮特拉尔克则用他的咒骂极为过份地侮辱了他们的人格。彼得关于教皇政权的理论，即使不说它意味着教士们有权干预世俗的事务，也是为许多忠诚的天主教徒深恶痛绝的，因为它破坏了他们关于教会内部宗教自由的信念。最后，教会财产的问题早在十四世纪就把教皇卷入了就教士的清贫问题而同方济各会教士中有影响的那一部分人展开的激烈论争，^③因此，所有这些事实都有助于使教会权力的性质，特别是教

① “巴比伦尼亚的监禁”原指巴比伦国王尼布甲尼撒二世（公元前605—前562年在位）于公元前586年攻占耶路撒冷后把许多犹太人监禁在巴比伦尼亚一事。这些犹太人直到公元前538年才被居鲁士二世放还。后来这一词又用来指十四世纪教皇被拘留在阿维尼翁一事。——译者

② 参见《新约·马太福音》（第7章，第15节）：“你们要防备假先知，他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。”——译者

③ 按照方济各会教士所认为的圣弗兰西斯（即圣方济各）的原则，该会相当一部分教士认为放弃仅够维持生活必需以外的财产，对于正当执行宗教职务来说是必要的。但约翰二十二世宣称这是异端邪说，他免去该会教长的职务并把教长开除出教会，还修订了该会的章程。这一争论中的三个主要人物——塞森纳的米谢尔、贝尔伽摩的波那格拉提亚和奥肯的威廉——都成为皇帝的支持者。

皇专制主义对它的关系,成为政治理论的主要题目。

教皇和世俗统治者之间的下一次论争的近因,是约翰二十二世试图从阿维尼翁干预一次有争议的帝国选举。这样,在1323年开始的争论,通过约翰二十二世^①和克里门特六世^②的主教们而继续下去,直至1347年巴伐利亚人刘易斯死后方告结束。这次论争又产生另一大批应景文章^③和在政治哲学史上具有永恒价值的两位人物:帕都亚的马尔西利奥和奥肯的威廉。其结果则是再次否定了教皇政权想把自己树为国际仲裁权力而作的努力。1338年,选帝侯们第一次以纯选举者的身份作为社团在《朗斯宣言》中宣称,选举并不需要教皇批准,从而在宪法中体现了皇帝们自从亨利四世时期以来所宣布的独立。在1356年批准了帝国选举程序的《黄金文书》中删掉了所有涉及教皇批准的地方,英诺森六世没有别的办法,只好承认这一点。这样,英诺森三世在他的教令(Venerabilem)中所曾宣布的权力终于一笔勾销了。造成这种结果的政治力量本质上类似于在博尼费斯同法国国王的论争中曾打败过博尼费斯的那种力量。德意志民族的基本感情使教皇在皇帝的心怀不满的陪臣中找不到支持。在德国,教皇对法国国王的依赖甚至使保卫教皇的人们都感到不满,改革教令的愿望决不只限于拥护皇帝的一派。

然而,总的看来,争论中带有民族色彩的方面不象早些时在法国争论中那样明显;虽然有关德国宪法的系统著作有时是从这一时期算起的,^④但并未提出什么最普遍引人们注目的论点,因为不

① 约翰二十二世(John XXII, 1244—1334)在1316—1334年间任教皇。——译者

② 克里门特六世(Clement VI)任期为1342—1352年。——译者

③ R.邵尔茨提出了一个包括有六十种作品的目录,参见他所编《巴伐利亚人路德维希(即刘易斯)时期(1327—1354)过去未发现的教会政治争论作品》(Unbekannte Kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern <1327—1354>),《罗马普鲁士王家历史研究所文库》,第10卷(1914),第576页以次。

④ 见麦克尔温,前引书,第228页以次有关参考资料。

曾涉及不臣属于帝国的王国法律地位问题。为皇帝的事业辩护的两位最重要的作家，一位是意大利人，另一位是英国人，他们分别出身于帕都亚大学和牛津大学，但他们谁也不真正关心德国或帝国的传统。对这些作家来说，公开争论的问题——因确立选帝侯们的独立而得到解决——几乎是次要的。他们就政治权力的原则所提出的论据不是专门用于德国的什么事务，而更适用于教会当局和彼得的教皇权力的理论。教皇的政府和教会改革这一问题，早在巴黎的约翰著作中就是一个争论之点，但它是在五十年之后才成为主要问题的。

约翰二十二世和巴伐利亚人刘易斯之间的论争永久改变了政治讨论的中心。在争论过程中解决了世俗政权脱离教会政权而独立的问题——除非联系作为民族政策事件的其他争论问题才会产生这个问题——并且反对代议制的或宪政的王国的专制王国问题也被明确地提出来了。这个问题转到了一个君主及其统治的社团之间的关系上去。确实，这一争论还只是涉及到教皇和被宣布为宗教当局的特殊标记的统治权下的臣民，此外，作为一次实际的运动，想使教会宪政化的试图失败了，这也是确实的。但是，在谈到政治权力的理论时，这一争论却并不象如下事实那么重要，即讨论的中心已经改变了。而且，通过宪政手段改革教会的失败在历史上是同十六世纪同对它的革命性的抨击联系在一起的。

既然辩论的结果是如此，所以教皇派的作品就可略而不谈了。他们的论述大部分是教皇批准或取消帝国选举权的问题，因而进行的是一场已经失败的战斗。为了保卫教皇在教会中的专制权力，除了象埃吉狄厄斯·科朗纳之类的作家所已提到之点而外，也没有多的可说了。因此，这一章只能限于论述两位伟大作家，他们就是为刘易斯辩护的帕都亚的马尔西利奥和奥肯的威廉。马尔西利奥的理论是中世纪政治思想最杰出的创始人之一，它第一次表

明了对亚里士多德完全作自然主义的解释在逻辑上会导致破坏性的后果。他的理论达到了高度的逻辑一致性并包含了只有在很久以后才获得充分重要意义的许多要素,但是对于1324年当时的情况而论,这一理论往往是教条的。奥肯的威廉的理论就不那么系统,这可能是因为政治问题对他来说毕竟是次要的问题,但是他的理论总的来说比马尔西利奥的同当时事件有更为密切的联系。因此,他的理论在指导后来十四和十五世纪的政治理论所遵循的方向这一点上可能有更大的影响。

马尔西利奥：阿夫罗伊兹主义的亚里士多德主义

马尔西利奥的著作《和平的保卫者》(*Defensor Pacis*)^①是写给巴伐利亚人刘易斯的,此书发表后,马尔西利奥在德国受到保护;他晚年的大部分时间是在德国度过的。但无论德国还是帝国同此书的理论都没有任何特殊的关系。确实,很可能在刘易斯和教皇之间的争论开始之前,他就已开始撰写此书了,如果这次争论从未发生过,作品也会接近原来的样子。普勒维代—奥尔同先生曾指出,马尔西利奥的世俗政府理论是直接以意大利城市国家的实践与概念为依据的,而他对于实际问题的论述通常谈的是政府的形式问题。作为一个爱国的意大利人,他对教皇政权的敌对态度除但丁的作品外并无须从德国取得更多的促成因素,而作为

① 《和平的保卫者》一书完成于1324年。它有两个现代版本,一个版本由C. W. 普勒维代—奥尔同编(剑桥,1928年版),一个版本由里查德·邵尔茨编(汉诺威,1933年版)。此书有阿兰·格沃思的一个英译本(纽约,1956年版)。1342年左右,马尔西利奥还写过一部《小辩护书》(*Defensor minor*),此书最早有C. K. 勃兰普顿的编订本(伯明翰,1922年版)。教皇对《和平的保卫者》的谴责中还举出了让顿的约翰的名字,说他是马尔西利奥的合作者。此人是巴黎的一位教授,曾从阿夫罗伊兹的观点为亚里士多德的作品作过几种注释。人们作过许多努力想把约翰所写的部分区分出来,但是最近的两位编者(虽然没有否认两个人的合作)都着重指出,出于文风上的理由,并且由于严谨的结构,此书是出自一人之手。

帕都亚的公民，他对帝国的友谊也无须超越他的城市所要求的利益之上。他对作为意大利不能统一的原因的教皇政权的痛恨，启发了两个世纪之后马基雅维利。^①他不是为了保卫帝国而写作，而是为了摧毁在英诺森三世实践中发展起来的教皇帝国主义的整个体系和教会法规的理论。他的目的是用最激烈的方式限定和限制教会当局想直接或间接控制世俗政府的活动的要求，为此，在把教会置于国家的权力之下一事中，他比任何其他中世作家都走得要远。可以说，把马尔西利奥说成是第一个埃拉斯图斯派是适当的。

这一理论的哲学基础出自亚里士多德。马尔西利奥在他的引言中显然把自己的作品看成是《政治学》中论述革命和公民之间不和的原因那一部分的补充。因为，他指出，有亚里士多德必然不知道的一个原因，即教皇对统治者要求取得最高统治权，特别是近来那些教皇的要求使整个欧洲尤其是意大利到处发生争端。马尔西利奥的目的正是要为这种混乱的原因寻求纠正办法。他最紧跟亚里士多德的原则之处在于自给自足的社会的原则，这个社会能够满足物质的和道德的需要。但是，他从这一原则却得出了一个结论，即根本不同于任何其他中世纪亚里士多德派所达到的结论；可能这和拉丁的阿夫罗伊兹主义的影响有联系，虽然，人们还不清楚早先的阿夫罗伊兹主义者是否有谁早已得出了《和平的保卫者》中的结论。^②

① 参见，例如，《和平的保卫者》，第1卷，第1章，第2和3节。

② 由于在十四世纪的前二十五年中，巴黎的阿夫罗伊兹主义传统的主要代表人物是让顿的约翰，有一种倾向把有这种语气的段落（确实也就是书中直接论述亚里士多德的那一部分）归之于他。不过正如邵尔茨所指出的，没有理由认为马尔西利奥就不能是和约翰一样的阿夫罗伊兹主义者。除巴黎外，帕都亚是阿夫罗伊兹主义学说的主要中心，而马尔西利奥肯定在那里学习过。参见邵尔茨编订本，第53页。有关拉丁阿夫罗伊兹主义的权威著作是P. 芒多奈的《布拉当的西格尔》（*Siger de Bradant*），两卷本，第2版，鲁文，1911年版。西格尔确实讲授过《政治学》，因为比埃尔·杜波瓦听过他讲课，但我们不知道任何关于这一著作的阿夫罗伊兹主义的注释。马丁·格拉普曼强调阿夫罗伊兹主义同否定教皇的世俗权力一事的联系，《关于亚里士多德

拉丁的阿夫罗伊兹主义的主要特点是它所持的彻底的自然主义和理性主义。诚然,它承认基督教启示是绝对真理,但是它把这种启示同哲学完全分离开来,并与圣托马斯有所不同,它认为哲学的合理结论同信仰的真理可以完全相反。因此,它提出一个双重真理的学说。在《和平的保卫者》一书中,理性和启示(“我们是通过没有理性的纯粹信仰才相信启示的”)^①的分离同这一倾向是完全一致的。在伦理学方面,阿夫罗伊兹主义者也倾向于与教会传统完全不同的一种现世主义,他们认为——又和《和平的保卫者》一样——“并不是世界上所有的哲学家都能通过论证来证明不朽性”^②,认为神学根本无助于取得合理的知识;认为在这一生中取得幸福并无须上帝的帮助,并认为按照亚里士多德的《伦理学》去过合乎道德的生活就足以使自己得救。^③因此,从理性的观点来看(并且马尔西利奥也细心地指出过,这正是他最关心的),人类社会在最完备的意义上说是自给自足的。宗教除了其真理而外,还有社会的后果,因此可以受社会的调节;它在来生中不管有什么效果都可以留待以后再说。从马尔西利奥的自然主义的亚里士多德主义的观点来看,宗教利益同另一个世界的利益是一致的,在逻辑上也是相互关联的。另一方面,对现世确实有影响的道德或宗教的事务毫无例外地都在人类社会的控制范围之内。

哲学对有关教会与国家关系的中世纪理论的影响的研究》(*Studien über den Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*),《巴伐利亚科学院会刊,哲学历史部分》,1934年版,第2分册。

① 1, ix, 2.

② 1, iv, 3.

③ 参阅马尔丁·格拉普曼:《十三世纪的拉丁阿夫罗伊兹主义及其对基督教世界观的立场》(*Der Lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*),载《巴伐利亚科学院会刊,哲学历史部分》,1931年版,第2分册。

国 家

《和平的保卫者》一书分成两个主要部分。第一部分陈述亚里士多德的各项原则，尽管很难说对政治哲学的各个方面都进行了完整而系统的论述。它的目的在于为第二部分提供基础，因为在第二部分中，马尔西利奥就教会、教士的作用、他们同世俗政权的关系以及由于对这些事务的误解而产生的祸害得出了自己的结论。还有一个简短的第三部分，在这部分里，作者陈述了从前两部分阐述的理论中得出的四十二条论纲或结论。

马尔西利奥按照亚里士多德的看法，把国家说成是一种“生物”，由完成其生存所必须的种种功能的各个部分所组成。它的“健康”或和平在于它的每一部分都进行着有秩序的活动，而当一部分工作得不好或者干预另一部分的事务时，冲突就发生了。他还同意城市是由家庭产生的，城市是一个“完美的社会”，或者说，它可以提供一个美好的生活所需要的一切。但是所谓“美好的生活”一词具有双重的意义，即意味着今世美好，来世也美好。前者是通过理性对哲学进行专门的研究；对后者的认识则有赖于启示并只是来自信仰。理性表明人们需要世俗政府作为取得和平与秩序的手段，但人们也需要宗教，因为宗教在今世有它的用处，在来世中又是得救的手段。马尔西利奥继而仍据亚里士多德学说，列举了有助于构成一个社会的阶级或部分。有农夫和工匠提供物质商品和政府需要的收入；有士兵、官吏和僧侣，他们构成了较严格意义上的国家。最后一类人即神职人员引起了特殊的困难，他们在社会中的地位特别受制于种种不同的看法，这是因为宗教具有双重目的，而其来世的目的是理性所不能理解的。尽管如此，所有的人，无论是基督教徒还是异教徒，都同意必须专门有个从事祭祀的阶级。基督教教士和其他教士之间的区别不过是：作为信仰一事，

基督教是真实的,而其他宗教则不是,然而从哲学的观点来看,这种超理性的真理几乎起不了什么作用。因此马尔西利奥便对基督教神职人员的作用下了这样一个定义:

- 神职人员的作用在于了解和宣传这样一些事情,就是说,根据《圣经》,人们必须相信,执行或者回避这样一些事情,以便得到永世得救并逃避灾祸。^①

人们几乎无法否认,马尔西利奥对亚里士多德的学说的确是跟得很紧的,但他得出的结论同任何其他中世纪亚里士多德派却有很大的不同。说到亚里士多德,他自己利用了希腊哲学蕴含的自然主义,并象他所打算的那样,通过把一个号称取得神的批准的宗教放在突出地位以充实他的《政治学》。同任何其他中世纪的亚里士多德派相比,马尔西利奥从本质上把基督教看成是超自然的和不能进行合理论述的东西。这与圣托马斯想把理性和信仰调和起来的倾向相对比真是再鲜明不过了,而且马尔西利奥比巴黎的约翰想限制宗教权力和义务的倾向也相去远甚。马尔西利奥结论的实际重要性是怎样估计也不为过的。作为对永久得救的手段的信仰不管应当受到怎样的尊重,但从世俗的观点来看简直是风马牛不相及的。信仰既然是非理性的,因此不能被放到理性的手段和目的的考虑范围之内,这就等于说,世俗的问题无须联系信仰,而必须按照其自身合乎理性的是非功过加以解决。

为了政治目的,马尔西利奥的结论的主要之点乃是:在一切世俗关系中,神职人员和所有其他阶级一样,只是社会中的一个阶级。从理性的观点来看,他显然把基督教的神职人员看得和任何其他祭司阶级完全一样,因为他们教给人们的真理是超越理性的,因此只能应用于来世。因此,在全部世俗事务中,由国家来管理神职人员在原则上完全与国家对农业或贸易的管理一样。用现代的

^① I. vi 8.

话来说,宗教乃是一种社会现象;它使用物质手段并产生社会后果,就这些方面而言,它和人类的其他利益一样,必要时会受到社会的调节。至于它的真理,就它自称为真理的意义而言,这是有理性的人所无法讨论的问题。把理性和信仰这样分开的做法乃是宗教怀疑主义的直系祖先,其结果就变成了既反基督教又反宗教的现世主义。当然,对于教会自称为之服务和教徒们相信是人类最高利益的宗教利益,却并未正面加以抨击。可以这样说,人们如果愿意,这些事情过于神圣,理性是无法与之接触的。而实际上,在太神圣和太琐屑的事务之间并没有什么区别。教会在它影响世俗事务的每一个方面都是世俗国家的一个构成部分。

法律和立法者

马尔西利奥然后着手从教会事务和世俗事务之间的明显区别讨论到他给法律所下的定义。在《和平的保卫者》一书中,他把法律分为四种,尽管重要之点无非是神的法律和人的法律的双重区分。在马尔西利奥后来写的《小辩护书》里,他把论据讲得更加清楚,不过意思还是一样的。法律分两种,一种是神的,一种是人的:

神的法律是上帝直接发出的命令,它无须人参加意见,它谈的是人本身在现世应当做的和不当做的是些什么事情,但是,为了取得最好的结果,它也谈到人在来世应当具备的某种条件。^①

人的法律是全体公民或其主要部分的命令,这种命令是受权制定法律的人们直接研究出来的,谈的是人类在现世应当做的和不当做的是些什么,以便取得最好的结果;它也谈到了在现世人们应当具备的某种条件。我指的是:在现世里,谁要违犯这一命令,就要对违犯者处以罚款或惩罚。^②

① 《小辩护书》(*Defensor minor*), i, 2.

② 同上, i, 4.

在这些定义中，两类法律因需要的惩罚不同而有所区别。神的法律得到认可，是因为上帝在来世会给予相应的报偿或惩罚。在违犯神的法律时就不存在现世对它的惩罚，惩罚是在死后，这是理所当然的事情。因此，人的法律并非出自神的法律而是同它处于并列的地位。包括世间的惩罚在内的任何规定事实上属于人的法律，是由于人的批准才生效的。这对以后的论证来说是至关重要的一点，因为从这里得出这样的一个结论，即教士们的说教老实说并不是一种权力，因为它在现世并没有强制力，当然，除非人间立法者授予教士以这样的权力。马尔西里奥为法律所下的定义之所以不同凡响，还因其十分重视命令和批准的要素、立法者的意志和他贯彻他的意志的权力。确实，他指出说，人们使用文字的法律意味着这是理性或固有的正义所作的规定，但他至少在法学的意义上，显然把法律看成是具有这样一些特色，即它来自一个合法的权力并在违犯时给予惩罚。马尔西利奥对法律的看法同托马斯的看法形成非常鲜明的对照，因为托马斯把神的和人的法律看成是一回事，并强调人的法律是理所当然地从自然的法律派生出来的。

于是，法律的存在意味着有一个立法者，接着，马尔西利奥又探索人间的立法者是何许人。这个回答使他提出他的政治理论的核心：

立法者或法律的第一个正当有效的原因是人民或全体公民，或其中的主要部分，这些人在一次大会上用固定的词句，通过本身的选择或意志发布命令和作出决定：人作为公民哪些是应该做的，哪些是不应该做的，违背者要处以罚款或给以世俗的惩罚。^①

人的法律出自人民的共同行动，他们定出规则以管理其成员的行动，或者反过来说，国家乃是要服从已经制定的一套法律的一

^① 《和平的保卫者》，I, xii, 3.

群人。^① 不管法律是被用来限定国家，还是国家被用来限定法律，其结果都是一样的，因为无论哪种情况都是指能以控制其成员的行为的一群人。法律权力的来源永远是人民或人民的主要部分，甚至在特殊的情况下也是如此，因为这时它是通过他们授权的一个机构(或者，在帝国的情况下，则是皇帝)来进行活动的。毫无疑问，马尔西里奥想到的首先是城邦的政府，虽然他明显地认为把他的定义应用于任何国家也是没有困难的。

在上述定义中，有两个词需要加以解释。立法者这个词会使现代人发生误解，但这种误解却几乎不可能发生在马尔西里奥身上。他的原意可能是：全体人民是在如下的意义上制定他们的法律的，即全部权力被看作是人民的事情，并且是以他们的名义执行的。因此，他明确地考虑到了这样一种情况，即一个代理机构要以被委托的权力进行活动。在城邦里，这一概念是人人皆知的，例如，当人们简单地把一个雅典陪审团称为“雅典人”的时候，以及这一概念被用来解释罗马皇帝的立法权的时候。这一概念同中世纪的一种虚构也没有很大的区别，而根据这种虚构，整个王国被认为是在议会中协商出来的。可能马尔西里奥认为人民的立法包括风俗习惯，因为在别的地方他把风俗习惯说成是法律的一部分。另一个可能会引起误解的词是立法者借以作出决定的“主要部分”(pars valentior)。这肯定不象某些注家所想像的那样是指大多数。因为马尔西里奥又用下列的话解释了他的定义：“我说主要部分时是考虑到这些人之中的数量和质量。”^② 他实际上指的是最有势力的那一部分，同时也考虑到每个人在其中都应有一份。权贵比起普通百姓来当然占有较大的分量，不过数量当然也是起一

① 《小辩护书》，xii, I。

② “和质量”(et qualitate) 这两个词从较早的那些印刷版本中删去了。关于本段所提到的两个词的意义，参见麦克尔温，前引书，第 300 页以次。

定作用的。实质上,这个思想既是中世纪的也是亚里士多德的。

马尔西利奥把政府的行政和司法部分 (*principatus or pars principans*) 看作是由一批公民 (*legislator*) 所设立或选出的。选举的方式按各国的习惯进行,但在所有的情况下,行政权力来自全体公民的立法活动。因此,重要的是:这一权力应当按照法律加以执行,它的任务和权限应当由人民确定。行政当局的职责在于国家的每一部分都能为全体的利益履行其本身的义务。如果做不到这一点,同是那个把它选举出来的权力机构即人民可以把它撤换。马尔西利奥偏爱选举制的王国而不是世袭的王国,这一点是明确的,但即使如此,他想到的也还是城邦而不是帝国——无怪乎他是用轻蔑的口吻谈到帝国的。但首先是行政权力,不管它是怎样组织的,它必须是统一而又至高无上的。这样,它的权力才可以大于任何一部分的权力,特别是才能作为一个单位来执行法律。对于作为一个有组织的整体的国家来说,这种统一是绝对必需的,而如果没有这种统一,那肯定会发生纷争和混乱。马尔西利奥的理论的这一部分同在中世纪政府中存在的缺乏统一的情况,可能还特别同由于世俗和宗教法庭的双重司法权的存在而产生的困难有关。为了在书中第二部分对宗教当局有所论述,国家的统一是个必要的前提。

马尔西利奥对自然的或自给自足的政治共同体的扼要的描述就这样地完成了。这是一个由阶级构成的有机整体,它包括为了它的公民(按世俗的意义)能够继续生存下去并获得幸福生活所需要一切,无论是物质的还是伦理的。它的立法者是这样一个集团:它为着全体的幸福而具有调节其自身的各个部分的必不可少的权利。它的行动当局则代表社团执行国家的统一所必须做的任何事情,而且为着这种统一,不容许在权限方面发生纠纷或分散的权力。从世俗观点来看,这个共同体是绝对自给自足的和全能的。

就世界上文化所具有的任何意义或影响而论，它是它自身生活和自身文化的保卫者。如果说它的公民享有“精神上的”幸福，那是属于另一个世界和另一种生活的，说实在的，那是属于国家生活以外的事情，而国家又无力对之加以影响的。马尔西利奥带着对于人类社会及其政府的这一看法转向他的作品的真正目标，即论述他认为教会所误解的精神生活。为此他建议遏制宗教当局对自给自足的社会的事务的侵犯，并揭露了内部纷争和混乱的一切原因当中的最大原因，而这是哲学大师以往所不曾探究过的。

教会和神职人员

既然这个共同体的每个官员都只是因人民的间接或直接的委托才拥有权力的，因此，神职人员本身当然不能有任何强制的权力。如果他们被允许行使这样的权力——当马尔西利奥写作的时候，教会法调整了许多重要的关系——的话，他们是以民政权力的代表身分采取行动的。神职人员既然本身只不过是专门执行宗教任务的一个阶级，因而也和任何其他阶级一样，要服从这种调整，并且也和俗人一样，在违犯人的法律时也要受世俗法庭的约束。在人的法律的意义之内，严格说来，根本就不存在精神上的罪行这种东西。这样的罪行只能在来生由上帝加以审判，并在死后才给以惩罚。如果精神上的罪行受到人世的惩罚——当然可以通过人的法律做到这一点，那就理所当然地成了违反人的法律的罪行。因此，如果异端在这个世界上受到惩罚，那便是一种非宗教的罪行了。对这种罪行的精神上的惩罚是咒诅，但这是神职人员或任何人间法官权力范围以外的事。同样，马尔西利奥还争辩说，开除出教完全是世俗权力范围之内的事情。简言之，他的理论根本否认教会法是另一种法律。如果说它确实是一种神圣的法律，那它规定的惩罚也是属于另一世界的；如果说它给人以世间的惩罚，那它

就是人的法律的一部分，因而也就属于世俗社会的权力范围之内。马尔西利奥把神职人员必须执行的任务比之为为一位医生提出的意见。除了举行宗教仪式之外，神职人员只能提意见和进行说教。他们可以告诫恶人并且向他们指出罪行在将来引起的后果，但是他们不能强迫人们去忏悔。这样，在把精神和宗教方面的事务同法律事务加以区分这件事上，便没有其他任何一位中世纪作家象马尔西利奥那样走得那样远了。

在摧毁教会的世俗设施方面，马尔西利奥也同样是毫不留情的。他竟然认为教会不能拥有自己的财产。教会的财产就其性质而论是社会为支持公共的祭祀而提供的赠予或补助。因此，由比埃尔·杜波瓦提出并由教皇和法国国王之间的协定所完成的方案就是马尔西利奥从他的自给自足社会的理论演绎出来的。当然，在马尔西利奥看来，神职人员无权征收什一税，也毫无免税的权利，除非经社会准许。教会的职务也和教会的财产一样，是世俗官吏所赠予的。他还认为，人们还能依法迫使神职人员担任宗教职务，只要他们接受圣俸，并且从教皇起，每个教会官员都能通过非宗教的手段予以废黜。人们有理由认为，刘易斯在 1327—1330 年间出征罗马时对教会的那次判断错误和运气不佳的进攻，其中包括他想借助于罗马群众的选票再选出一位教皇的努力，是因为接受了马尔西利奥的意见，并被认为是实践《和平的保卫者》一书中想法的不切实际的尝试。认为马尔西利奥的政治哲学是为宗教自由辩护的看法是完全错误的。宗教改革时期各国的专制君主，尽管他们无法无天，但他们也很少敢于做到马尔西利奥的理论所容许的限度。其结果则是使宗教受到世俗权力的全面控制。

然而，认为马尔西利奥建议把教会看成只是国家的一个分支机构，那也不完全正确，因为这意味着有多少国家便有多少教会。在 1324 年，一个国家的教会甚至对象马尔西利奥这样的怀疑论者

来说,也会象是陌生的异常事物,更不用说每个独立的城市都有一个教会了。他的理论是对于教会等级制度,特别对于教皇的 *Plenitudo potestatis* 的一次全面进攻,但他却承认,甚至为了宗教的目的,为了解决宗教问题,教会也需要某种有别于世俗社会的组织。这个问题引起了实际的和理论方面的某些困难,因为一个世界性的教会是难于同一批自给自足的共同体(以马尔西利奥所设想的城邦为代表)很好相处的。如果教会没有自己独立的等级制度,而它的宗教审判又完全依靠另一世俗政权来执行,那就难于设想如何把教会组织起来。马尔西利奥也和继他之后的许多新教徒一样,确实处在这样一种地位上,即他应当把全部宗教问题交由个人去考虑并把教会看成是一个纯粹自愿的组织。不过,他在十四世纪并没有得出新教徒在十六世纪所拒绝得出的结论,这就没有什么令人吃惊之处了。他生活在这样一个时代,当时只有心怀不满的人们才象教会的宗教大会那样甚至设法去矫正他们认为出自教会等级制度的弊病。

从马尔西利奥的观点来看,教会等级制度最初显然是由人建立起来的,它的权力也是来自人的法律。作为人间的地位与权力的一种安排,它完全是在世俗管理的范围内拟订的。因此,教会的等级制度,甚至教士的职位并非即是教会。教会是由全体基督教信徒——俗人和神职人员——构成的。这样,在某种意义上说,马尔西利奥继承了同一社会的两个组织的基督教传统,尽管他并不承认教会有强制的力量。马尔西利奥说,甚至俗人也是教士 (*viri ecclesiastici*),这个词使人想起马丁·路德的说法:“基督教徒的牧师职务”。但既然神职人员中一切等级的区分都是由人制定的,因此,所有的教士就其严格的宗教性质而论,就都是平等的了。无论主教或者教皇都具有一个普通教士所没有的宗教品质。授权他们主持宗教仪式的“教士品格”是一种纯粹神秘的标记,它直接来自

上帝或基督，而不是来自人间，从而并不享有人世间的权力或教会的地位。马尔西利奥就这样概括了巴黎的约翰过去用以说明教皇在宗教上同其他主教处于平等地位的那个论据，因而从宗教的事务中消除了同教会等级有关的一切。何况他从教会的组织中消除了教皇的统治权。他断然否认教皇作为彼得的继承者有任何权力或彼得有任何高于其他使徒之处。通过相当精彩的一点历史分析，他否认有任何可靠的证据足以证明彼得到过罗马，说他是教主就更加没有根据了。他认为罗马教会的突出地位是由于它坐落在帝国首都的缘故。

由于对各宗教等级的人员和人民的宗教权力这样加以全盘否定，因此非常自然地也就产生一种低估宗教圣职的看法，以及认为宗教好象只要有内心的体验就足够的倾向。然而，这是否符合马尔西利奥的坚强信念，或是否只代表唯理主义者想把宗教限制在尽可能狭小的范围之内的一种倾向，这就难以断定了。在论述忏悔、苦行、免罪、赦免和开除教籍等问题时，他强调了这样一个观点，即只有为罪行而忏悔和为上帝所宽恕这两件事情是主要的。没有这两件事情，仪式就没有力量，而如果一个犯罪的人同上帝和解的话，那么赦免不举行仪式也是完满的。同样，他也和他的两位同时代人但丁与奥肯的威廉以及往后的路德一样，对宗教法规表现了多少是同样的敌视态度。他认为《圣经》，说得更确切些是《新约》，是启示的唯一源泉，因此也就是神的法律的唯一文本；教皇的训令根本不是法律，或者，如果经社会批准，也只是人的法律的一部分。因此要想得救，需要的只是包含在《圣经》中的或由《圣经》明确加以暗示的信条。这些对后来的新教信仰十分有启发作用的意见，表明宗教改革在它之前的两个世纪中间经过了多么充分的准备。

政

人

宗教大会

因此,对马尔西利奥来说,还有一个基督教信仰的核心。教会必须能对这一核心提出权威性的意见,他的理论也必须为这一核心提供一种世俗的体制。为此,他也和十四与十五世纪认识到教会等级制度的缺点的其他人一样,选择了宗教大会。他把这个大会看成是用来解决这类争端的教会机构。他不希望看到只让不过是人世间代理人的教皇和教会等级制度来判决有争议的信仰条款。但他愿意承认——如果认真考虑他的这一部分理论的话,必须承认是有点天真的——作为一个团体的教会本身,或者更具体一点说,宗教大会,具有一种神秘的绝对正确性,这是他的体系中占主导地位的理性主义所容许的、理性和信仰之间的一个接触点。在宗教大会里,他认为灵感会和理性携起手来为载于《圣经》中的神的法律提供权威性的文本,并为在这种事情上可能发生的合理的意见分歧提供令人满意的回答。在这一点上,奥肯的威廉比马尔西利奥要敏锐些,因为威廉认为在信仰的问题上,不能把本身是人的体制的宗教大会看得比教皇更不会犯错误。

因此,马尔西利奥的有关教会的理论有点象是他的体系上的一块补丁。他把他的政治理论的一个要素转用于教会,认为全体基督教信徒也同一个国家的全体公民一样,是一个社团(universitas),而宗教大会则有如政治执行机构一样,是它的代表。困难在于这种转用要求公民以两个社团成员的身分出现,一个是他们各自的国家,一个是世界性的教会,而在他的社会理论中确实找不到能够说明这种双重公民身分之处。这对如下的事实乃是一种让步,即马尔西利奥的理论比他不得不对之应用这一理论的社会主导思想更具有纯世俗的性质。至于组织,则他认为教会和国家之间的重要区别在于,大会乃是一个代表机构。他建议基督教世界

的全部主要地域划分都按照它们的统治者的命令并与他们的基督教居民的数目和身分成比例地选出代表。这些代表将包括教会人员和俗人，他们应是正派人并应通晓神的法律。他们要按照统治者的命令在适当的地方召开会议，并根据《圣经》解决可能在基督教徒中间引起争论的、有关信仰或宗教实践的任何可疑的问题。他们作出的决定是所有的人、特别是教士必须遵守的。但马尔西利奥的宗教大会，也许正如他自己所设想的，确实是依赖于世俗政府，因为这种大会要在同世俗政府合作的情况下召开，而它所作出的决定，如果这些决定需要执行的话，也要依靠国家提供的强制力量。一次宗教大会的权力，和全体基督教信徒的社团（宗教大会就是它的机构）一样，是模糊不清的。实际情况是，马尔西利奥的欧洲社会的概念并不曾为教会这样的一个国际组织提供真正的基础。在这方面为宗教大会提供理论时，他还提出一些理由来说明为什么当人们按照这一理论进行实验时证明只不过是不能实行的纸上宪法，因为存在着民族的嫉妒心理和它无力加以统一的各自为政的做法。他的理论对等级制度的宗教权力所进行的毁灭性的进攻虽然有效，但是把它作为恢复中世纪基督教共和国的统一的手段却是不起作用的。

在任何时代都很少有理论家，而在中世纪则没有一个理论家象马尔西利奥那样想限制宗教自由，而这种自由正是基督教提出的始终是重要的要求。直到十七世纪的各种埃拉斯图斯理论，比如说，霍布斯的理论，才现出完全一致的企图，想把宗教变成一种不起作用的私人信仰，而它的公开的活动则完全受到世俗政府的控制。马尔西利奥的政治哲学实质上是能以调节自身文化每一部门的城邦理论的再现。就这方面而论，它代表了中世纪哲学所产生的自然主义的亚里士多德主义的最纯粹的形式，并预示着意大利文艺复兴复活了的异教精神（它在两个世纪后马基雅维利的著

作中变得完全成熟了)。确实,他的理论总的看来有点象是一种妥协。他的公民看来仍然象是两个社团——国家和教会——的公民。不过教会却完全丧失了自己的权力,虽然还保存着这样一种看法,即人们还能够保持共同的信仰和一般的教会纪律。因此马尔西利奥的国家并不完全是一个必须不干预宗教信仰的、单独的世俗组织,正如他的教会肯定不是一个不需要强制力量的纯自愿组织一样。他的自给自足的人类社会处于不得不成为超自然的教会代理人的危险地位。经验将表明这是不可能存在的。教皇专制主义可以作为一种不现实的宗教要求而受到摒弃,但只有在如下的条件之下,即世俗政府要给予臣民以远远多于马尔西里奥所想像的宗教自由。

威廉: 教会的自由

在十四世纪,反对教皇的 *Plenitudo potestatis* 的斗争的性质,在马尔西利奥的伟大的同时代人奥肯的威廉^①的著作中较之在《和平的保卫者》一书中表现得更为明显。威廉的理论不如马尔西

① 奥肯的威廉的著作过去并没有编成文集,但他的政治著作正在出版的过程中:《奥肯的政治论文集》(*Guillelmi de Ockham opera politica*), J. G. 塞克斯编,第1卷(1940年版);第3卷(1956年版)。他先前没有发表过的一些论文由理查德·邵尔茨编入他的《巴伐利亚人路德维希(即刘易斯)时期(1327—1354)过去未发现的教会政治争论作品》(*Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327—1354)*),《罗马普鲁士王家历史研究所文库》(*Bibliothek des kgl. Preuss. historischen Instituts in Rom*),第9卷(1911年版),第10卷(1914年版)。其中《论皇帝和主教的权力》(*De imperatorum et pontificum potestate*)还有C. 肯尼斯·勃兰普顿的编订本(牛津,1926年版;1930年再版)。这一著作的两种版本都缺最后一章,但这一章单独发表在《法国史文库》(*Archivum Franciscanum Historicum*)(第十七年度,第1分册,第72页)上。其中一篇《教皇权力简论》(*Breviloquium de potestate Papae*)缺最后部分,由L. 鲍德里编入《中世纪哲学研究》(*Études de philosophie médiévale*)第24卷,1937年版。威廉的论辩作品的最大汇集由美尔希奥尔·哥尔达斯特编入《神圣罗马帝国》(*Monarchia Sancti Imperii Romani*)(共三卷)的第2卷,哈瑙与法兰克福,1611—1614年版;1621和1658年重版。

利奥的理论那么完整,那么前后一致。而且,这一理论虽然通过大量论争作品而得以传播,但它却比较难于掌握。威廉的首要的目的决不在于建立政治哲学,因为他首先是一位逻辑学家和神学家。但也许由于他并不想提出系统的国家理论,所以他的观点不象马尔西利奥的理论有时那样教条。也许他比马尔西利奥更加典型地代表了一大批基督教的想法对教皇帝国主义的反应——他认为这种帝国主义无论对教会还是对欧洲其结果都是灾难性的。特别威廉为方济各修道会一方讲话的所谓“圣徒”,他们主张教士过清贫的生活,并曾被约翰二十二世开除出教。这样,他就成了主要出现于以后几百年间政治作品中的这样一种类型的人物的发言人:这些人相信他们是因为有良心反而被迫害的少数,所以他们以自由的名义诉诸开明的舆论以对抗统治当局。因此,从本质上说,他论述的问题是臣民反对统治者的权利,是在信仰问题上限制教皇的统治权和少数人反抗强制的权利。威廉认为,从基督教的观点来看,教皇的统治权是一种异端,而从政策的观点来看,则是一项灾难的新发明,它使整个欧洲充满争吵,破坏了基督教的自由,并使世俗统治者的权利受到侵犯。但最后一点并不是最重要的。他的首要目的是坚持全体基督教信徒的独立以反抗持异端的教皇的无理要求。争论是在世界性的、罗马教皇的教会和“阿维尼翁教会”之间展开的。

就这一点而论,威廉的一般哲学观点也并非毫不重要。托马斯把理性和信仰,把科学、哲学和神学紧密结合在一起的结构的垮台,首先并非由于他力图解放理性,而无宁是力图解放信仰。甚至托马斯在世时,他的野心勃勃的综合计划也未能赢得当时许多人的赞许,其中主要有方济各修道会的伟大哲学家邓斯·司各脱。威廉继承了司各脱开创的传统。比起托马斯来,他们两人使理性与信仰之间的区别大为明确起来。形成这种对照的依据乃是这样一

个事实：他们认为神学的对象主要是超自然的事物，这些事物只有通过启示由信仰来认识，从而只有道德方面的用处；但他们却更加明确地把哲学限于理论上的真理，这种真理是独立的自然理性所能认知的。这种倾向类似拉丁的阿夫罗伊兹主义所达到的高峰（前已指出，这种阿夫罗伊兹主义曾对马尔西利奥的亚里士多德主义发生过影响），但是奥肯主义者却有点靠不住地设法留在正统思想的范围之内。虽然他们认为，重要的教条，如上帝和不朽，是无法证明的，但至少他们是在阿夫罗伊兹主义的双重真理学说面前突然止步不前了。而总的效果则是对托马斯的体系起了破坏作用：理性由于证明了不可知的庞大而幽暗的王国应属于信仰范围而争得了自己的自由。与理性和信仰的这种分离密切相关的是，无论在心理学还是在神学方面都对理性和意志作了更加明确的划分。在人和上帝身上，威廉都把意志看成是不为任何理由所决定的一种力量和自发的行动能力，结果他就把善与恶之间的道德区别归之于上帝的意旨。这一点对法律学说来说含意是重要的，因为这似乎把法律同法令等同起来了，但还有一个问题，即威廉实际上在多大程度上把他的形而上学带进了他的法学理论。^①

尽管威廉的哲学总的说来带有破坏倾向，但他的政治理论本质上是采取保守态度的。当他努力保卫基督教的自由而反对教皇时，他是在他当时人们熟悉的思想范围内活动的。他认为教皇的专制主义是标新立异，是一种异端，他说他为反对它而提出的观点是人人都能接受的，而这也是事实。威廉的论据建立在古代对教会的和世俗的权力的区分和相互独立上，建立在这样一种假设上，即如果每一种权力都能有广泛而又不大明确的自由来纠正另

^① 参见 O. 吉尔克：《中世纪的政治理论》（*Political Theories of the Middle Age*），P. W. 梅特兰英译，第 172 页，第 256 注；M. A. 谢帕尔德：《奥肯的威廉和神的法律》，载《美国政治科学评论》，第 25 卷（1932），第 1009 页，此文与吉尔克持不同意见。

一方面的错误的话，独立就是可行的。两种权力之间的相互支持和礼让在他看来仍然是可能的，条件是每一方面都要在神的和自然的法律规定限度之内活动。他写作时的情况使得他对于他认为是专断地行使教皇权力的行为所进行的具有代表性的箝制加以辩护，但甚至对于教皇的广泛的自行决定的权力也并不真正反对，只要这项权力是由他可以承认的一位真正的教皇所行使的。换言之，两种权限的法律上定义看来并没有引起他很大的兴趣。对他来说，主要的问题是神学问题而不是法学问题。

在他对帝国的论述中，也可以看到类似的含混不清的情况。当然，他否认皇帝的权力在任何意义上都是从教皇那里取得的，否认加冕式会提高他法律上的威信并否认在选举时需要教皇的批准。换句话说，他认为皇帝的权力来自选举本身，选帝侯团就处于“人民”的地位并且替人民讲话。在这个总的意义上说，他认为皇帝的权力——确实也是任何王权——是来自臣民总体的同意，而这种同意又是通过人民中间的权贵表达的。由于威廉一直同教皇发生争论，所以他认为皇帝应当拥有很大的进行干预的权力，以便改革教会，但他显然又认为这些权力是只有在例外的紧急情况（他认为他当时就是处于这种情况之下）下才能使用。总的来说，他的立场是传统的两种权力的区分，而把定义的问题完全原封不动地放在那里。同样，关于皇帝和法英两个民族王国之间的关系，他实际上没有讲出任何肯定的意见。他只是含糊地认为皇帝比其他国王重要，但作为一个英国人，他肯定对德国没有任何感情。他的作品缺乏民族感情，而这种感情在法国人为美男子菲利普辩护的许多作品中却是显而易见的；他的作品对城邦也缺乏热情，而人们在马尔西利奥的作品中却往往能感到这种热情。在这方面，威廉也是明确地站在古老的中世纪传统的立场之上的。

他的政治思想的基础是中世纪根深蒂固而又几乎是普遍的对

于专断权力的厌恶或对于被认为是在法律范围之外行使的暴力的厌恶。就这一方面来说,他的原则本质上与圣托马斯的原则相同。对托马斯来说也和对威廉一样,全部法律包括上帝启示给人们的意旨和自然理性的原则,包括自然公道的命令和文明民族的一般实践以及一些特殊民族的特殊风俗和成文法。这一切加起来便构成一个单一的体系,它的细节是灵活的,可以容许时间和情况的改变,但不能对基本的原则有明显的破坏。一个单一民族的法律是在这个大体系的范围内的;它决不能公正地树立起一条违反自然法则的规定,但它却能以理性和公道的精神在新的条件产生时为之作准备。因此,法律潜在地为每一种临时情况作准备,而所有对权力的行使必须因符合公众利益以及本身同自然正义与健全的道德相和谐一致而证明本身是正当的。不经过这种核准,权力就是专断的而政府用圣奥古斯丁的生动的语句来说就成了“大规模的大路拦劫”。作为威廉对教皇的行为持反对态度的基础的思想,正是中世纪全部政治思想的特征。约翰已经超越了他的权力;他违反《圣经》而规定了自己的教条,并且到处冒犯世俗统治者和基督教徒的永恒利益。^①自称“上帝众仆之仆”的教皇变成了不折不扣的暴君。

宗教大会理论

相信法律万能的威廉代表了十四世纪的几乎是普遍的一种信念。他之所以重要主要是因为他坚决反对教会中他认为是专横的东西,因为他要求他所坚持的宗教自由,附带还因为他想给教会提供一个不那么专断地解决基督教信仰和实践中的争论之点的政府。他更关心的也还是教义问题而不是政府的形式。从本质上

^① 参见 M. A. 谢帕尔德对威廉的神的法律理论的记述,上述有关文字见《美国政治科学评论》,第 26 卷(1932 年版),第 1005 页以次。我看不出在法律的神圣性方面,威廉给他当时流行的看法具体增添了什么东西。

说,他的立场是保卫对基督教所进行的学术批判和开明的判断,以反对当局的命令。但威廉遇到了一个难题:自称不会犯错误(人们也普遍地这样认为)的教皇,在他看来却是个异教徒。因此教皇的意见并不总是正确的。也和十四世纪对教会的宗教感到不满的大多数人一样,他看不到任何别的更加切实可行的办法,便只好提出一个宗教大会来限制各级教会人员的权力,并且似乎还要使这种权力法制化。随着1378年的大分裂^①开始,这就成了教会政治中的一大争论问题,而威廉的理论也和巴黎的约翰和马尔西利奥的理论一样,为这一大争论铺平了道路。但威廉的态度过于激烈,他不认为任何实际的办法能够解决逻辑上的困难。他也不准备承认宗教大会比教皇有更多的一贯正确性,因为甚至大会也会犯错误,不过既然它代表的是基督教的智慧,所以它较少可能犯错误。威廉确实提出了更大的一个问题:人类怎样能有把握地说他们已认识到了绝对真理?

可是,他对这一点确实是毫不怀疑的。和所有的经院哲学家一样,他暗自相信理性并始终认为基督教的信仰可以因其固有的权威而确立其有效性。他认为教义的争论之点要由教会的机构本身作出最后裁决,这一机构的全部历史是继续不断的并能接受上天的启示。可以得到这种启示的唯一的源泉是《圣经》,与《圣经》相比,教皇的训令,甚至宗教大会的决定只具有次要的价值。也和所有早期的新教徒一样,他毫不犹豫地认为,扎实的学术研究和认真的探索可以揭示出所有善意的人们所能接受的宗教真理。探索不仅仅是权利,而且是义务,能作出决定的是最有智慧的人,而不是任何执政当局。当然,对威廉来说,根本不存在什么真正的信仰自由的问题,因为他认为,如果从事适当的研究,人们必须相信什

^① 即罗马教会的分裂,在这一年,乌尔班努斯六世在罗马当选为教皇,克里门斯七世在阿维尼翁当选为教皇。——译者

么,这是一目了然的。然而必须有探索的自由,而这就是指判断的自由。因此,对他来说,当时的重大政治问题是抑制教皇的专制主义。只有神职人员和俗人能够联合起来为教皇的权力制定公正的限度,才可以恢复教皇与基督教徒间的和平。为此,他可以设想的最好的办法是,通过一个代表基督教的饱学与笃信之士的宗教大会,来建立一个法制化的教会政府。

威廉建议召开的这个会议要有广泛的代表性。他明确表示,大会必须包括神职人员和俗人,他甚至不反对把妇女也包括进来。代表的基础应当是大批的社团,诸如教区、修道院或大教堂的牧师会等,它们是教会代表单位。威廉确实没想到基督教的个人代表,比如许多互不相关的个人;或者地区的代表,比如某某地区的居民。他说,一个社团(communitas)能作为一个整体进行活动,也可以通过它选出的代表进行活动。因此,他所建议的是可以称之为间接代表制的粗略计划:某一适当地区的宗教社团,比如一个教区或王国,应当把代表选入省的宗教会议,省的宗教会议再把代表选入宗教大会。这个计划比起现代的选举体制来似乎是没有组织的,但只要构成的社团是足够清楚的并且团结得好,这个计划就是可行的。实际上,威廉也在吸收当时教会和国家中的经验。中世纪议会所代表的主要是王国的小行政区,诸如市镇或郡县,它们不是地区而是社团。但威廉的宗教大会的计划可能甚至更直接建立在两大托钵修道会的体制上。多明我修道会的组织是按省建立的,到十三世纪中叶已经有相当广泛的选举体系,以便推选代表到各种不同的会议中去。威廉本人所属的方济各修道会采用了类似的计划,而在十三世纪中叶,这种代表计划曾为各种不同的修道会所广泛采用。^①因此,宗教大会计划是把一项一般业已广泛运用的

^① 厄内斯特·巴克尔:《多明我修道会和教士会议》(*The Dominican Order and Convocation*), (1913年版),第1部分。关于代表制度的发展,参阅迈克尔温《中世纪的等级》,载《剑桥中世史》,第7卷(1932年版),第23章。

手段在教会中推广的计划。而这也是符合关于社团可以作为单位采取行动或说话的流行观点的。不幸的是，一旦运用于整个教会就遇到了种种使之不能成功的特殊障碍，尽管这对教会改革者来说是可以采用的极其自然的手段。

奥肯的威廉的政治哲学无论对其所看到的抑或未能看到的事物来说，都具有十四世纪中叶政治思想状况的特点。这一哲学仍然在关于教皇统治权和君主统治权之间的关系旧的议论范围之内活动，不过，这时任何类似认为应由教皇总管世俗王国的说法已经是过时之论了。不过它却把统治者及其臣民的关系以及臣民根据良心和为了保卫他们认为是基督教真理的东西而反抗统治者的权利作为政治讨论的中心题目。这种争论首先发生在教会内部，这是符合事物发展规律的。因为教皇的 plenitudo Potestatis 理论在中世纪是第一次对一种绝对的、不能废除的和最高权力提出明确的要求。作为这样一种理论，它是中世纪信念和实践所厌恶的，而同方济各修道会的教士的争论则以古代传统和当时的信仰的力量与之对抗。后来发生的大分裂在教会中引起了对统治权的要求和宪政与代议制政府原则之间的第一次大论争。

参 考 书 目

厄内斯特·巴克爾：《多明我修道会和教士会议：十三世纪教会代议制发展情况之研究》（*The Dominican Order and Convocation: A Study of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century*），牛津，1913年版。

C. C. 贝利：《奥肯的威廉的政治哲学中心思想》，载《思想史杂志》，第10卷（1949年版），第199—218页。

C. 肯尼斯·勃兰普顿：《帕都亚的马尔西利奥：第一部分，生平》（*Marsiglio of Padua, Part I. Life*），载《英国历史评论》，第37卷，1922年版，第501页。

C. 肯尼斯·勃兰普顿编：《奥肯的威廉论君主和教皇的权力》（*The De*

- imperatorum et Pontificum Postestate of William of Ockham*), 牛津, 1927年版,《引言》。
- R. W. 卡莱尔与 A. J. 卡莱尔:《西方中世政治学说史》(*A History of Mediaeval Political Theory in the West*), 共六卷, 伦敦, 1903—1936年, 第6卷, 第1部分。
- 亚历山大·巴色兰·唐特莱夫:《中世纪对政治思想的贡献: 托马斯·阿奎那、帕都亚的马尔西利奥、里查德·胡克尔》(*The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*), 牛津, 1939年版, 第3、4章。
- 阿兰·格瓦斯:《帕都亚的马尔西利奥, 和平的保卫者》(*Marsilius of Padua, the Defender of Peace*), 两卷本, 纽约, 1951—1956年版。
- 埃蒂安·吉尔森:《中世纪的理性与启示》(*Reason and Revelation in the Middle Ages*), 纽约, 1938年版。
- F. J. C. 赫恩绍编:《某些中世纪的伟大思想家的社会与政治思想》(*The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*), 伦敦, 1923年版, 第7章。
- E. F. 雅科布:《政治思想家奥肯》, 载《宗教大会时期论文集》, 曼彻斯特, 1943年版。
- 乔治·德·拉迦尔德:《中世纪末期世俗精神的诞生》(*La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*), 共六卷, 维也纳与巴黎, 1934—1946年版, 第2卷;《帕都亚的马尔西利奥; 或俗人身份的第一位理论家》(*Marsile de Padoue; ou, Le premier théoricien de l'état laïque*), 第4—6卷;《奥卡姆主义的个人主义》(*L'individualisme Ockhamiste*)。
- 尤厄特·刘易斯:《中世纪政治思想》(*Medieval Political Ideas*), 两卷本, 纽约, 1954年版, 第8章。
- J. B. 摩莱尔:《奥肯的政治哲学》(*Ockham's Political Philosophy*), 载《方济各研究》, 第9卷(1949年版), 第335—369页。
- R. L. 普尔:《中世纪思想与学说史例说》(*Illustration of the History of Medieval Thought and Learning*), 修订再版, 伦敦, 1920年版, 第9章。
- C. W. 普勒维代—奥尔顿:《帕都亚的马尔西利奥》(*Marsilius of Padua*), 不列颠科学院年度意大利讲座, 1935年, 牛津, 1936年版。

- C. W. 普勒维代—奥尔顿:《帕都亚的马尔西利奥。第 II 部分,学说》,载《英国历史评论》,第 38 卷(1923 年版),第 1 页。
- 马乔里·里夫兹:《帕都亚的马尔西利奥与但丁·阿利吉耶里》,载《中世政治思想的倾向》(*Trends in Medieval Political Thought*),贝里尔·斯茂利主编,牛津,1965 年版。
- 理查德·邵尔茨编:《巴伐利亚人路德维希(即刘易斯)时期过去未发现的教会政治论争作品(1327—1354)》(*Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern <1327—1354>*),两卷本,罗马,1911—1914 年版。
- 马克斯·A. 谢帕尔德:《奥肯的威廉和神的法律》,第 26 卷(1932 年版),第 1005 页;第 27 卷(1939 年版),第 24 页。
- 保尔·西格蒙德:《帕都亚的马尔西利奥对十五世纪宗教大会主义的影响》,载《思想史杂志》,1962 年 7—9 月号。
- 布里安·提尔尼:《奥肯,宗教大会理论和宗教法学家》,载《思想史杂志》,第 20 卷(1954 年版),第 40—70 页。
- 瓦尔特·乌尔曼:《中世纪的教皇主义:中世纪宗教法学家的政治理论》(*Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*),伦敦,1949 年版。
- W. T. 沃:《德国:巴伐利亚人刘易斯》,载《剑桥中世纪史》,第 7 卷(1932 年版),第 4 章。

⑥

第十七章 教会政府的 宗教大会理论

在奥肯的威廉写作之后的一个世纪里，关于教会内部教皇专制权力的论争在欧洲广泛展开，以致成为一次民众大辩论的主题。教皇在教会内的专制权力决不仅仅是个触及其教会臣民的抽象权利的学术性问题。这意味着整个统治过程的拧紧，其中包括：由教皇控制俸金的发放，把教会的案件转入教皇的法庭，将大批款项转为教皇的收入以及教皇经常提出令人不快的税收。这样，教廷的豪奢作风与教皇政府的贪污腐化便成为人们进行激烈批评的依据，这种情况一直持续到宗教改革时期。从1378年一直延续到1417年的大分裂把事情搞得更糟；它对于欧洲各地民众思想的影响不管如何强调都不为过分。同时出现的两个、有时是三个分庭抗礼的教皇往往不过是王朝和民族野心的附庸，他们使用各种各样神学的咒诅和政治诡辩相互攻讦，因此必然大大破坏教皇这一职位过去一直享有的尊崇。而且，整个教会组织腐化堕落，弊端丛生，这部分地是分裂本身造成的后果，因为分裂一般是会败坏神职人员的声誉的。乔叟作品中卖赦罪符的人和传唤人就是教会中不光彩的寄生分子的例子，他们的形象在十四世纪文人的心目中就是这样的。^①

^① 乔叟(Geoffrey Chaucer, 约1340—1400), 英国诗人, 他最著名的作品是《坎特伯雷故事集》, 卖赦罪符的人和传唤人都是作品中人物。——译者

教会的改革

于是出现了管理问题——当然是在教会里而不是在国家里——而整个欧洲，各社会阶级和所有不同文化程度的人肯定都要讨论这个问题。“教会的首脑和成员的改革”是一个常见的问题。对这一问题的讨论被称为第一次伟大的民众政治教育运动并不是没有道理的。英国的威克利夫^①(约1320—1384)和波希米亚的约翰·胡斯^②(约1373—1415)在人民中间都有大量的信徒，他们的学说决不只限于那些能够读懂他们艰深的经院哲学著作的人们。然而，巴伐利亚人刘易斯时期的论辩作品却把思想直接传给了威克利夫，通过威克利夫又传给了胡斯。谴责威克利夫的结论的1377年教皇训令认为他的看法来自“该死的”马尔西利奥，而他本人则承认他的思想受奥肯的威廉和方济各修道会教士的影响。英国或波希米亚所特有的民族问题干扰了每个改革者提出的目标，但在它们后面却有一些共通的问题，诸如教会财产税的所有权问题和教皇征收租税的问题。就这两位改革者来说，他们的思想旨在反对教会的烦琐仪式，反对各级的教会官吏对教会权力的垄断，反对教皇的专制权力。威克利夫和胡斯在教会管理问题上都没有提出任何明确的理论，但他们二人都把教会和全体基督教徒(神职人员和俗人)看成是一回事。接受神的法律和教会权力的是教会而不是各级教会官吏。这一社团的宗教方面的约定，信徒同上帝的直接关系，是表现在信仰和良好工作方面，而不是烦琐的礼仪或圣礼，这才是使宗教仪式具有价值的全部含义。“王冠和衣服不能造成教士……造成教士的是基督给予的权力。”作为一个完美的社

① 约翰·威克利夫(John Wycliffe)，英国宗教改革家。——译者

② 约翰·胡斯(John Hus)是在威克利夫的影响下反对罗马天主教的。——译者

团的教会必须拥有使本身能够得到新生的权力，为此，由俗人来改革教会人员的弊端，这种做法肯定是正当的。

这样，在宗教事务方面，教会的独立和自给自足便成为反教权主义的依据。通过一个甚至更加离奇的反论，这一反论就成为加强世俗权力的理由。造成这样一个结果的理由是简单的：改革者发现，甚至为了改革的利益，他也要依靠国王的支持，以便对教皇和圣职人员施加压力。因此，马丁·路德投入了德国王公的怀抱，而国王的神圣权利对路德派和英国国教教徒来说几乎成了一种官方哲学。甚至在十四世纪，威克利夫也不得不采取同样的办法，尽管在一个多世纪中人们仍然把他们的改革希望寄托在教会内部的宗教大会上。他争辩说^①，国王是上帝的牧师，反抗他是邪恶的行为。甚至主教们的权力也是从国王那里取得的，并且只要涉及到这个世界，王权就比教士们的权力具有更大的尊严，因为宗教的权力是既无需世俗的权力又无需财产的。因此，纠正教会管理方面的弊端，既是国王的权利，又是他的义务。这话立即使人们想起《约克文摘》并联想到最后使国王成为国家教会的世俗首脑的论据。在长时期内，一个脱俗的宗教的政治上受益者是世俗权力本身，而把教会从各级圣职人员的控制下解放出来的第一个成果就是更完全地把它置于国王的权力之下。

威克利夫和胡斯所领导的宗教改革运动起了这样的作用，就是把教皇的权力问题和这一问题的无数分歧都拿到人民当中去讨论。为此，就这方面来说，提一下下述情况是适当的，即在可尊敬的政治哲学水平线下出现了一种无产阶级的平等学说，这种学说与宗教的争论问题有关，却又远远超出这个问题，向着抨击社会的和经济的差别的方向发展。这种思想出现在十四世纪的农民暴动

^① A. W. 波拉尔德与查理斯·赛勒编：De officio regis (1378—9)，伦敦，1887。

中——1351年在法国,1381年在英国。由残酷的经济压迫和不公正的税收与劳动立法所引起的这些暴动始终有其阶级利益之间对立的模糊含意:

当亚当挖地而夏娃纺织的时候

那么谁又是老爷呢?

甚至在更早的时候,《玫瑰传奇》(*Romance of the Rose*)^①的说教的续作者就能够断言:

贵人和农夫,人物不分大小
都一丝不挂,无能为力:
在整个世界,人的本质是平等的
这一点无人能怀疑。^②

但是,在群众中间,这种思想始终具有一种强烈的宗教色彩:它们是头脑简单的老百姓的思想,他们以一种令人感动的老实态度相信基督教的博爱与平等的理想。比较无名的异端教派——英国的威克利夫的信徒,波希米亚的胡斯的信徒中的极端分子——正是在下层阶级中流行着。在波希米亚的教派中,人们特别发现这样一种思想,即福音的法律是一种共产主义,在这种共产主义制度下,基督教徒都自由平等地生活在一起,没有人的法律和制度强加给人们的地位或特权的差别。认为威克利夫和胡斯的思想含有这种极端的看法,使他们的意见受到许多真心希望教会改革的人们的责难。这种模糊的社会平等的思想在十四世纪没有任何实际意义,但它们表明要求宗教改革的运动如何成为——而在先前却不曾——不了解经院哲学的人们中间的群众运动。

① 法国中世纪的诗体传奇。原诗两万行,前四千行是十三世纪中叶由吉约姆·德·洛里斯写的,后一万六千行传说是让·德·莫昂续作的,诗中充满了对宗教等等的讽刺。——译者

② 第19411—14行, F. S. 埃利斯译。

自给自足的社会

在康士坦茨宗教会议(1414—1418)和巴塞尔宗教会议(1431—1449)上,拥护以宗教大会的办法对教会管理体制进行改革的一派根本不同情群众的鼓动,甚至对威克利夫和胡斯为代表的形式比较温和的群众鼓动也不同情。这一派的领导人在康士坦茨也是最积极地谴责胡斯的。宗教大会的理论主要是同巴黎大学有关的一批学者^①的创造,这些人精通前人如巴黎的约翰和奥肯的威廉的学术著作。作为一个民众运动,它的缺点因下述情况而得到证实,即一旦康士坦茨宗教会议消除了分裂的丑闻,这一运动便很快地沉寂下去了。基督教徒的一般情绪都同意必须恢复教会的统一。并没有同样决定通过消除教皇最高权力的办法来改变教会管理方面的全部原则。确实,要这样做是根本不可能的,因为基督教这样一个组织事实上已不再足以在全欧洲的规模上建立一套代议制的管理制度。康士坦茨和巴塞尔宗教会议曾致力于拟定一项关于法制管理的可行计划,但这一努力完全失败了,而从实际政治的观点来看,这一运动好象有点学院式的,至少在事件发生后是如此。宗教大会派可以通过决议,但他们提不出一管理体制。在纠正分裂之后,通过宗教大会来改革教会的方案,尽管甚至晚到十六和十七世纪还可以有人谈论这件事,却肯定不曾进入实际政治的范

^① 宗教大会派包括相当数量的作家,其中主要人物有兰根施坦的亨利、格恩豪森的康拉德、佛兰西斯科·札巴列拉、彼得·戴利、约翰·格尔森和库撒的尼古拉斯。他们有关这一题目的作品都由奥托·吉尔克列举在他的《中世纪的政治理论》(*Political Theories of the Middle Age*)中(F. W. 梅特兰英译,第700页以次)。最大的文集是格尔森著作的版本(共五卷,安特威普,1706年版),其中除格尔森的作品外也包括兰根施坦的亨利、彼得·戴利等人的文章。S. 沙尔德的《论帝国的审判权、权威与优势和教会的权力》(*De jurisdictione, autoritate, et praeceminentia, ac Potestate ecclesiastica*)中刊印了札巴列拉的文章和尼古拉斯的《论天主教的一致》(*De concordantia catholica*)。由海德堡科学院赞助刊印的库撒的尼古拉斯著作的新版本包括这一著作的第一卷的经过考订的文本,第14卷(1939年版)。

围之内。宗教大会运动在政治思想方面的重要性在于这样一个事实：这是法制派反对专制的第一场大辩论，它准备并传播了在往后的斗争中使用的思想。

宗教大会派所阐述的原则早已由教皇政权的反对者——从巴黎的约翰到奥卡姆的威廉——讲得清清楚楚了。教会这样一个完整的自给自足的社团必须有为保证自己能维持下去、能进行有条理的统治并且在发生弊端时能够排除它们而需要的一切权力，因此教会所拥有的宗教权力在于教会本身，在于作为一个团体的全体信徒，而神职人员，其中包括教皇，只不过是这个团体借以活动的执行人员或机构而已。

因此，当人们说教皇拥有统治权的时候，这种权力不应当理解为教皇本人的，但由于他在整体中，所以权力也是在作为权力的基础的整体之中，而教皇不过是这一权力的主要执行者而已。^①

有几种思想结合在这一概念里。至少在札巴列拉的作品里，最明确的是对这个团体所作的法律类推：这个团体通过它所批准的代理人来行动，但它本身又提供了代理人所行使的权力；通过本身的机构发表言论和行动的是整体。当然，也间接地提到亚里士多德的自给自足的社会理论：这个社会可以办到它的生活所需要的一切，并且它的幸福生活可以证明以它的名义所做的一切是正确的。但也许比这二者之中的任何一项都更加重要的是：在十五世纪便早已十分出名的一种根深蒂固的信仰，即一个民族或一个社会有一种固有的权力来制定自己的法律并树立自己的统治者，而合法的政府不同于暴政之处正是在于这种同意或承认。一个宗教大会或其他代表机构的权利依靠这样一个事实：它代表一个社会并为它讲话，它要能证明一项规定确实取得给了它以约束

^① 札巴列拉：《论教会的分裂》（*De schismate*），载沙尔德，前引书（1556年版），第703页a。

力的同意。最初,这曾是审讯或陪审的主导思想:胜利的代表宣布什么才是正当的做法。和现代的立法思想不同,它的目光转向过去而不是转向未来;有约束力的是社会习惯,而不是意志。

和谐与同意

库撒的尼古拉斯在他的《论天主教的和谐》(*De Concordantia Catholica*)(1433年提交给巴塞尔宗教大会)中,十分认真地为宗教大会进行了辩护。他的作品的基础是和谐而不是权力,最后权力是授予教皇还是授予宗教大会,这个问题他并没有加以解决。宗教大会的优先地位在于这样一个事实:它比任何个人都能更好地代表整个教会的一致或同意。尼古拉斯显然以宗教法学家的权威为依据而争辩说,社会的同意或承认是法律的主要成分。这种同意通过惯例或习惯(*approbatio per usum*)表现出来,而代表全体的宗教大会在这一点上的发言则比个人更具有权威性。教皇的训令往往不能取得法律的效力,因为它们没有被“承认”,同样,一项弃置不用的法律也失去了它的效力。要使一条规定在地方上具有约束力,甚至“一个省”的承认也是必不可少的,因为“所有的法律都应当适合于国家、地点和时间”^①。因此,在这个总的意义上说,所有的政府都有赖于同意:

因此,既然就本质而论所有的人都是自由的,则不许臣民做坏事、限定臣民只有做好事自由(因为害怕惩罚)的任何权力就只能来自和谐与臣民的同意,而不管这种权力是在成文的法律里还是在活着的法律里——也就是在领导人身上。要知道,如果从本质上说,人们都是同等强有力的和同等自由的,那么一个人对其他人的真正确定的权力、拥有同等自然权力的统治者,就只能通过其他人的选择和同意加以树立,正有如法律也是通过同意制定的那样。^②

① II, X—XI

② II, XIV.

因此国王是由“人类社会的总的公约”来调节的，因为国王所以能存在正是由于有这种公约的缘故。这种思想显然和前章里引用的布莱克顿的如下思想是一样的，即国王应当服从法律，因为是法律造就了国王。

尼古拉斯的这段引文和十六到十八世纪的革命论据在词句上的相同是相当明显的，但除非加以适当的说明，也会在某种程度上把人们引入歧途。说尼古拉斯提出的自然法和臣民的权利的概念是后来的革命理论直接的源流，这一点还大有讨论的余地。这些思想长期以来就是欧洲社会的传统的一部分。重要之点则是：宗教大会派以及早期反教皇的争论者用这些思想来反对行政当局，用习惯本身来为他们愿意看成是一种古老的自由的事物辩护，以反对他们认为是专横的权力。这一要素或多或少保存在后来的革命论据里，这从十七世纪的激进派易于把人的自然权利同英国人的传统权利混同起来这一情况可以看出来。但是，至少在尼古拉斯的论据和革命时期的论据的前后关系之间还有一个基本的区别。所谓同意，后一论据是指或倾向于指要得到作为一个单位而行动的每个人的个人承认。在十五世纪，这样一种意思几乎是不可能的，因为私人的良心和内心的信念的权利并没有它在教会的统一被打破之后所具有的那种力量。传统社会与经济体制的崩溃也没有产生能以被认为只因本身内部的动力而行动的“没有主人的人”。就尼古拉斯来说，重点完全是放在社会的“自然的自由”上，这个社会由于它本身自发的同意而把必须的实践加之于其成员的身上，这就半自觉地制造了法律并通过其天然权贵们的发言而表示自己的同意。

因此，宗教大会理论的实质是：整个教会组织即全体基督教徒是它自身法律的源泉，而教皇和各级神职人员则是它的机构或仆从。它是靠神的和自然的法律而存在的，它的统治者要受制于自

然法，也受制于教会本身的组织的法律。他们应当被限制在这一法律的限度之内，应当受到教会其他机构的检查和限制，这是理所当然的事情。教皇应当把他的训令交由代表机构讨论和取得它的同意，以便这些训令为教会所“承认”。如果他不这样做，特别是如果他想篡夺超出他的职位应有的权力，就可以把他废黜掉，这样做是正当的。废黜的确切理由是讲得不清楚的。最强有力的理由是异端，这也是宗教大会派最可能试图加之于顽固的教皇身上的理由。但某些作家认为，犯有其他的罪行也就够了。有一个为大家所同意的意见，即认为宗教大会能够废黜他，不过某些人按照巴黎的约翰的看法认为枢机主教团也有权这样做。领导宗教大会派的模范政府是中世纪的宪政王国及其等级会议，或者说得更明确些，是各修道会的组织，在这个组织里，小团体是通过它们在宗教会议中的全体代表而结合在一起的。如果宗教大会理论成为一种可行的管理形式，就可以建立宗教大会作为正规的执行机构，或者把枢机主教团变成类似中世纪议会的东西。事实上没有哪一项计划是可行的。

在事件之后再来看这样一场争论，人们很容易说，争论的问题在于最后的决定权是属于教皇还是属于宗教大会，但这样看问题是不切合历史的，因为争论的要点只是在争论过程中才显示出来。在宗教大会派论争的情况下，这个要点从来不曾清楚地表现出来，象后来英国国王和议会发生同样争论时那样。应当记住，每个人都参加了这种争论，因为他们认为他们是在应付当前的一个紧急事件，而如果不从根本上改变现存的管理体制，这件事是无法解决的。至于宗教大会运动之所以受到人民的拥护是由于人们都承认必须消除分裂的丑闻，而当这一任务完成时运动就消沉下去，其结果只不过是因其本身的失败而肯定教皇的统治权而已。至于为什么在教皇权力和宗教大会的权力之间没有明确的争论之点，据

当时的看法,乃是由于双方都没有最后决定权,或者事实上教会的任何管理机构也没有最后决定权。宗教大会理论的主要原则,也和中世纪王国的主要原则一样,是教会、社会或人民都是自治的,它的权力存在于全体之中。但是显而易见,整体并无政治身份,它只能通过它的某一或更多的机构才能表示自己的意见。而且,宗教大会理论反对这样一种看法,即必须选出一个有最后发言权的机构。正是因为最高的权力属于整个教会,它的每一个机构——教皇、宗教大会或主教团——也就都没有最后决定权;它们在某种意义上作为整个教会的产物而并存,或者如果它们不是严格并列的,那至少每个机构都有并非派生出来的权利以执行自己的任务。在任何情况下,一个机构的权力都不为另一机构明确地加以代表。尽管所有机构的权力都来自整个社会,但它们比起其他机构来又都有其固有的权力。因此,这个管理机构是一个真正合作的事业,一种和谐或者如尼古拉斯所说的 *Concordantia*, 而不是一个最高统治者授权的代表机构。

然而,显而易见,全部的困难在于教会的各管理机构之间已经不再存在和谐。因此宗教大会派面临着按照现行法律几乎无法解决的困难。在紧急情况下,一个宗教大会之类的机构比教皇能更好地确定整个教会的一致,但从法律上说,一个宗教大会如果没有教皇的合作是几乎不能存在并且肯定不能起作用的,而如果有两个或三个教皇的话,问题也是没法解决的。为宗教大会辩护而常常提出的论据是,在必要时一切法律都可以打破,而在紧急情况下皇帝也可以召集一次宗教大会,以便选出一位合乎教规的教皇。但这个论据从逻辑上说是遁辞,而实际上则是权宜之计。宗教大会的观点所带来的唯一可行的后果只能是通过把教皇贬低为自己的执行者的地位,使它本身成为教皇权力的源泉,而这种解决办法同样也会超出合法的界限。这样一种结果会导致彻底改革这一观

念，即认为政府是自治社会各机构的合作。全部的情况令人吃惊地预示了英国议会后来在同查理一世进行斗争中所处的地位。在这里，国王和议会固有的权力也是从一开始就是个被承认的命题。尽管议会本身拥有它固有的被咨询的权利，但它只有在国王召集时才能存在，而且只有在国王同意下才有立法权。国王和议会一道形成了王国之中库撒的尼古拉斯所说的 *Concordantia*。当然，最后议会坚持在破坏开始形成的和谐概念的王权之上要有一种权力，这几乎和专制王权所会干出的事情完全一样。

宗教大会的权力

一般说来，宗教大会派的目的是想把大会变成教会政府的不可缺少的部分，它要能纠正弊端和制止他们认为是教皇的专制权力的行为。他们的实际目的则是矫正和防止因教皇滥用权力而造成的各种祸害(比如分裂)。可能有一些极端分子确实曾有过这样的思想，即可以使教皇的权力变成只不过是宗教大会的权力的派生物，但他们照例认为教会的权力是由教皇和宗教大会分享的，并不真想为了一般的目的而摧毁教皇职位所固有的君主权。简言之，他们的立场和封建法学家的立场十分相似。严格地说，人们并不能用一纸传票反对教皇，然而，在非常的情况下，教皇却可以被召到宗教大会面前，而如果他不这样做，他就会被斥为目无法纪。由于教皇擅权而产生的弊端可以由宗教大会加以制止，正如同布莱克顿所说，一个国王可以被王国的 *baronagium*^① 召来加以责问。最确实地代表整个教会的宗教大会是管理机构当中的第一个，但代表大会的任务主要是调节性的，它几乎并不打算取代其他机构或者使它们处于代理者的地位。这想法是由贵族政治加以缓和的君主制度，在这种制度下，被认为属于整个教会的权力同时分

^① 一种贵族代表机构。——译者

配到它的一些代表机构中去。每一个机构都有权利和义务使其他机构保持在各自的位置上,而所有的人都要服从整体的基本法律。

康士坦茨和巴塞尔宗教会议所批准的措施说明了这一理论。康士坦茨宗教会议在其早期活动中在一项著名的法令里陈述了这个原则:

合法地在圣灵中集合并组成代表天主教教会的宗教大会的这次会议,从基督那里直接取得了它的权力;而每个人,不管他的地位和职务如何,甚至教皇,在事关信仰的问题上,为了消除分裂并且为了改革教会的首脑和成员,都必须服从之。^①

1432年这一法令在巴塞尔重新得到批准,这一行动要激进得多,因为那时只有一个教皇,他一般被认为是合乎教会的法规的。巴塞尔宗教会议继而又宣布这个原则是关于信仰的条款,否认它就是异端。两次宗教会议与其后的长期国会一样,都规定不经它们自己的同意是不能被解散的。巴塞尔宗教会议召尤吉尼厄斯四世出席会议,并在他拒绝出席时宣布他目无法纪,最后把他废黜,不过这并不起什么实际的作用,两个宗教大会都想要在以后定期召开这样的大会。巴塞尔宗教大会试图在整个教会中恢复教区的和省的宗教会议,并且用这样的办法调整教皇的选举,以保证教皇服从宗教大会的命令。而且,人们还努力想把枢机主教团放在教会中有更广泛的代表性并对教皇更加独立的基础之上,这样做也许是想使它成为教会管理机构中位于教皇和宗教大会之间的第三个或贵族的要素或成为常设会议,作为对教皇的君主权的永久性抑制力量。在这一点上,主导思想显然是想搞出一种混合的宪政体制。

既然我们已经引用了库撒的尼古拉斯的话来说明一种比较强有力的学说,即政府要经过同意才能进行统治,现在也许应当简单

^① (*Mansi. conciliorum coll.*),第27卷,第585辑。

地谈谈他的全部理论，以表明宗教大会的理论虽然反对教皇的专制权力，却无意用宗教大会的统治权取而代之。确实，尼古拉斯是在分裂得到纠正之后才执笔的，并且在巴塞尔宗教会议之后几年就脱离了宗教大会派，成了一位最重要的教会政治家，试图以一位专制教皇的仆从身份推动改革事业。说他是外交家而不是政治理论家也许更确切些，但至少1433年他有机会完整地阐述他的宗教大会理论。如果《论天主教的和谐》被认为是一种相互配合的法权理论，那么，其逻辑上的困难却是明显的。作者一方面认为宗教大会必须由教皇来召集以便使之具有全基督教的性质，但另一方面却又认为，一旦有了宗教大会，大会就可以根据充足的理由废黜召集这一大会的教皇。他把教皇的权力既看作是行政权力，又看作是出自基督和圣彼得的权力。教皇代表教会的统一，但宗教大会却更好地代表这种统一。召开宗教大会必须教皇参加，但大会的地位却高于教皇。教皇是教会的一员并服从教会的法律；选举他说明教会需要他，而如果他不称职，则神职人员可以不服从他。但严格地说，并无任何法律手续可以加之于他。引出这些相互矛盾的说法，目的并不在于说明尼古拉斯本人头脑已陷入混乱，而是要说明这样一件事实，即把他的 *Concordantia* 看作是由一个最高权威所代表的权力理论，而这乃是时代错误。他的论点是：教会本身是个统一体，只有这个统一体是至高无上而又不会犯错误的，但无论教皇还是宗教大会都不是一贯正确性的唯一代言人。他有充分的理由不相信二者，不过，毫无疑问，他相信改革并希望有一种代议制度，通过使各级教会官员同教会的各个部分保持更加密切的关系，会向那个方向发展。但是他所看到的问题乃是一个合作的问题，而不是法律上的从属问题。

宗教大会理论的重要性

宗教大会运动既没有革新教会，也没有改变它的统治方式。宗教大会本身就是各种民族猜忌心理的对象，它无力攻击构成教会上层庞大的既得利益集团。每个人都相信改革，但是又宁愿看到这种改革在别的什么地方开始，结果就只好拖到亨利八世^①那样的统治者准备把教会的大部分特权都给改革掉。宗教大会派在描述教会的一般代议制类型的政府时，考虑的都是做不到的事情。他们看不到，甚至封建的宪政王国也要靠政治上的团结，而这种团结在法国和英国这样的王国里，则为等级会议提供了可以代表的某种东西。但在十五世纪，教会的任何团结都不是这一类的。至少还有某种程度的信仰上的一致，道德的和宗教的理想方面的某种一致，然而并不存在政治团结的意识可以应付各种地方的或民族的利益，并使宗教大会成为政府的执行机构。可是，即使如此，宗教大会派理论在教会中遭到的命运同中世纪的议会在国王日益上升的权力面前遭到的命运并没有很大的不同。在十六世纪，中世纪的宪政体制在君主专制制度的统治下到处垮掉了。和教会不同，在各个国家里，民族的统一提供了团结的力量，这种力量使得代议制能在长时期中得以复活，不过只是在英国中世纪宪政主义还保存下来。

当教会的反动势力开始活动时，巴塞尔宗教大会尚未解体。教会的反动势力确立了教皇的统治权，这种统治权直到宗教改革时期——而在罗马天主教会确实是直到今天——始终也没有人对之提出疑问。这种看法是退回到英诺森三世时期在宗教法中所阐述的教皇权力理论，这一理论当时由于人们为了取而代之所作的明

^① 即英王亨利八世(1491—1547,1509—1547在位)，在他的统治下英国同罗马教会完全决裂。——译者

确努力遭到失败而被确定下来。为了争论的目的，宗教大会主义的观点甚至偶尔会重新出现在其正统立场不会受到抨击的作家的著作里，但是作为进行教会改革的一次运动，以及作为对教会法的一种修正，它却是过时之物了。这次反动活动的领袖是托尔凯马达的约翰，而约翰·涅维尔·费吉斯则称此人是“国王的神圣权利的现代第一个表述者”^①，尽管约翰仍然认为世俗统治者的权力还是受法律的限制的。在现代天主教教皇权力理论中，教皇是不容怀疑的统治者。他的权力被认为只受神的和自然的法律的限制；没有教皇，宗教大会就不能存在；宗教大会的法令需经教皇批准；教皇有权修订宗教大会通过的法令^②。这样，教皇在十五世纪便使自己成为专制君主中的第一人，而教皇专制主义理论也就成了君主专制主义理论的原始模型。为教皇的神圣权利进行辩护的主要论据是：把社会借以被统治的最高权力给予社会本身而不给予其首脑是办不到的。

因此，就宗教大会理论所引起的任何实际后果而言，这一理论并不重要，尽管如此，这一理论仍然是重要的。教会的争论首先划出了专制与宪政政府之间争论的界限，它传播了一种基本上与专制主义相对抗的政治哲学。君主的神圣权利和社会的统治权二者都转到世俗政府这方面来。这种转移是容易的，而在十五世纪比今天还要容易。教会和世俗政府之间的区别仍被说成不是两个社会之间的区别，而是同一社会的两个组织之间的区别。因此，无论在教会还是在国家，有关权力性质的任何论据都必须回到社会本身的基本性质这个问题上来。宗教大会理论完全依靠这样一个前提，即任何完美的社会必须有自治的能力，而社会的同意对于任

^① 《从格尔森到格劳秀斯》(From Gerson to Grotius)，(1907年版)，第234页，注15。

^② L. 帕斯托尔：《教皇史》(History of the Popes) (F. I. 安特罗布斯编订)，第1卷(1906年版)，第179页以次。

何一种合法权力都是至关重要的。当教会和国家被看成是两个社会时，这一论据用于二者之中的哪一种都可以。在上帝之下，世俗的和宗教的权力必然同样寓于人民或社会之中，而这一信念本身同人们普遍接受的全部权力属于上帝的信念也是不矛盾的。但是当神圣权利的理论明确地变成王权至上的理论时，认为权力最后属于人民的理论就成为对抗上述理论的正常方式。教会内部的宗教大会的论争是两种理论之间这种形式的论争的第一次，而当论争是在国王及其臣民之间进行时，它就以这样的形式继续下去。

十五世纪的宗教大会理论，有如代议制政府或宪政政府的理论，在过去和现在之间处于奇妙的平衡地位。它部分出自古代认为自然法永远有效的信念，部分出自这样一种看法：任何社会在相互依赖的情况下都含有不可或缺的服务和利益。因此就其本质而言它把政府看成是不能取消的那些权力之间的一种交换关系、一种授受关系、一种平衡关系。这样，政府的统一便反映社会的统一。如果君主这个词竟然能适当地加以使用，那应当是整个社会的而不是社会中任何政治机构的君主，但是古代词语 *res publica*（共和国）却具有多得多的记述性。因此宗教大会主义者反对教皇的这个论据，即权力在某个什么地方必然会陷入危机而表现为一种危险的和破坏性的新事物，对此，他们提出通过相互的和自由的同意而合作的各种权力之间和谐相处的理想与之相对抗。就某种意义而言，作为中世纪理论与实践的特点的这种宪政理想在国家里打了败仗，因为促成权力集中的那些力量一般正在加强。通过同意而成立的政府必须尽量同导致比较生硬类型的政治组织——在这种组织中，各部分之间因其权力来自一个首脑而相互发生关系——的倾向尽可能保持和解关系。但是，归根到底，集中的权力也不得不同被统治者的同意妥协。从十五世纪的宗教大会理论到

十七和十八世纪的自由主义的和宪政的运动有一条直接发展的思想路线。经历这一发展并且把它同中世纪联系在一起的则是这样一种信念,即合法的权力是一种道德的力量而专制主义则不是,并且社会本身体现一种道德批判的力量,甚至依法形成的权力也理应受这种力量的约束。

参 考 书 目

- 亨利·贝特:《库撒的尼古拉斯》, (*Nicholas of Cusa*), 伦敦, 1932年版。
- R. W. 卡莱尔与 A. J. 卡莱尔:《西方中世纪政治学说史》 (*A History of Mediaeval Political Theory in the West*), 共六卷, 伦敦, 1903—1936, 第6卷(1936年版), 第2部分, 第1、3章。
- 悉尼·Z. 艾勒与约翰·B. 摩莱尔编译:《千百年来的教会与国家: 历史文件集(附注释)》 (*Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*), 伦敦, 1954年版, 第4章。
- 约翰·涅维尔·费吉斯:《从格尔森到格劳秀斯的政治思想之研究 (1414—1625)》 (*Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*), 第二版, 剑桥, 1923年版, 第2章。
- 亚历山大·C·弗立克:《中世纪教会的衰落》 (*The Decline of Medieval Church*), 两卷本, 伦敦, 1930年版, 第11—19章。
- F. J. C. 赫思绍编:《文艺复兴与宗教改革时期某些伟大思想家的社会与政治思想》 (*The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*), 伦敦, 1925年版, 第2章。
- E. F. 雅科布编:《宗教大会时期文集》 (*Essays in the Conciliar Epoch*), 增订再版, 曼彻斯特, 1953年版。
- 尤厄特·刘易斯:《中世纪政治思想》 (*Medieval Political Ideas*), 两卷本, 纽约, 1954年版, 第6章。
- K. B. 麦克法兰:《约翰·威克利夫与英国新教活动的开始》 (*John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*), 伦敦, 1952年版。
- C. H. 麦克尔温:《中世纪的等级》 (*Medieval Estates*), 载《剑桥中世纪史》, 第7卷(1932年版), 第23章。

- 伯纳德·L. 曼宁:《威克利夫》,载《剑桥中世纪史》,第7卷(1932年版),第16章。
- 吉约姆·摩拉特:《阿维尼翁的教皇和大分裂》,载《剑桥中世纪史》,第7卷(1932年版),第10章。
- 路德维希·帕斯托尔:《中世纪末以来的教皇史》(*The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*), F. I. 安特罗布斯主编,共十六卷,伦敦,1899—1928年版,第1卷,第1、2章。
- 盖因斯·波斯特:《中世纪议会中的全权与同意》(*Plena Potestas and Consent in Medieval Assemblies*),载 *Traditio*; 第1卷(1943年版),第355—408页。
- 保尔·西格蒙德:《库撒的尼古拉斯和中世纪政治思想》(*Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*),剑桥,麻省诸塞,1963年版。
- 布里安·提尔尼:《宗教大会理论的基础:从格雷希恩到大分裂时期的中世纪宗教法学家的贡献》(*Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*),剑桥,1955。
- 厄涅斯特·托列尔契:《基督教教会的社会学说》(*The Social Teaching of the Christian Churches*),奥立芙·外恩译,两卷本,纽约,1949年版,第2章,第9节。
- 瓦尔特·乌尔曼:《大分裂的起源》(*The Origins of the Great Schism*),伦敦,1948年版,第10章及附录。
- 诺埃尔·瓦罗亚:《十五世纪的宗教危机:教皇与宗教大会(1418—1450)》(*La crise religieuse du XVe siècle: Le pape et le concile[1418—1450]*),两卷本,巴黎,1909年版。
- E. 凡斯顿倍尔格:《库撒的枢机主教尼古拉斯(1401—1464),活动与思想》(*Le cardinal Nicholas de Cues (1401—1464), l'action, la pensée*) 巴黎,1920年版。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 政治学说史 (上册)

作者 = (美) 乔治·霍兰·萨拜因

页数 = 384

出版社 = 北京市：商务印书馆

出版日期 = 1986.04

SS号 = 10272616

DX号 = 000004123557

URL = <http://book.szdnnet.org.cn/bookDetail.jsp?dxNumber=000004123557&d=E8B161BEE7B11591B9A222BEEFCFAD24>

封面
书名
版权
目录

第一编关于城邦的学说
第一章政治学说的原委
政治学说和人类的进化
政治学说和政治制度
政治学说是西方文化传统的象征
希腊人以前的文明的发展
政治哲学的创立
第二章城邦
社会阶级
政治制度
政治理想
第三章柏拉图以前的政治思想
群众性的政治辩论
自然界和社会的秩序
自然与常规
苏格拉底
第四章柏拉图：《理想国》
需要政治学
美德即知识
意见的无能
作为典型的国家
相互需要和劳动分工
等级和心灵
公道
财产和家庭
教育
略去法律
第五章柏拉图：《政治家》和《法律篇》
重新承认法律
金质的法律纽带
混合式国家
社会制度和政治制度
教育制度和宗教制度
第六章亚里士多德：政治理想
新政治学

各种统治
法律的统治
理想和现实的冲突
彼此冲突的权力要求
第七章亚里士多德：政治现实
政治体制和道德体制
民主制及寡头制的种种原则
切实可行的最好国家
政治家的新艺术
本质的发展
第八章城邦的没落
城邦的失败
撤退或是抗议
伊壁鸠鲁学派
犬儒学派
第二编关于世界社会学说
第九章自然法
个人和人类
和谐与君主政体
世界城
对斯多噶主义的修正
西皮奥集团
第十章西塞罗和罗马法学家
西塞罗
罗马法学家
第十一章塞涅卡和教父
塞涅卡
基督教的服从
一仆二主
安布罗斯、奥古斯丁和格雷戈里
两把剑
第十二章民众及其法律
无所不在的法律
找到和宣布法律
法律下的国王
选择国王
领主与封臣
封建法庭
封建制度与共和国

第十三章有关授权的争论
中世纪教会国家
教会的独立
格雷戈里七世和天主教徒
亨利四世和保皇派
第十四章人的普遍性
索尔兹伯里的约翰
圣托马斯：自然和社会
法律的性质
但丁：理想化了的帝国
第十五章美男子菲利普和博尼费斯八世
政论家
双方的相对立场
教皇的要求
埃吉狄厄斯·科朗纳
罗马法和王权
巴黎的约翰
第十六章帕都亚的马尔西利奥和奥肯的威廉
马尔西利奥：阿夫罗伊兹主义的亚里士多德主义
国家
法律和立法者
教会和神职人员
宗教大会
威廉：教会的自由
宗教大会理论
第十七章教会政府的宗教大会理论
教会的改革
自给自足的社会
和谐与同意
宗教大会的权力
宗教大会理论的重要性目录
第三编关于民族国家的理论
第十八章马基雅维利
近代专制主义
意大利和教皇
马基雅维利关心的问题
道德上的冷漠
普遍的利己主义
万能的立法者

共和主义和民族主义
明察秋毫与不足之处
第十九章早期的新教改革者
消极服从和抵抗的权利
马丁·路德
加尔文教和教会的权力
加尔文与消极服从
约翰·诺克斯
第二十章保王派和反保王派的理论
法国的宗教战争
新教徒对专制主义的抨击
《为反对暴君的自由而辩护》
其他新教徒对专制主义的抨击
耶稣会会士和罗马教皇的间接权力
耶稣会会士和反抗的权利
国王的神圣权利
詹姆士一世
第二十一章让·波丹
宗教信仰自由
国家和家庭
主权
对主权的限制
秩序良好的国家
第二十二章近代自然法理论
阿尔色修斯
格劳秀斯：自然法
道德原理与论证
契约与个人同意
第二十三章英国：准备国内战争
莫尔的《乌托邦》
胡克：英国的国教
天主教和长老会的反对
独立派
分裂派和国家全能论者
宪制理论：史密斯和培根
爱德华·柯克爵士
第二十四章托马斯·霍布斯
科学唯物主义
唯物主义和自然法

自我保护的本能
合理的自我保护
主权与虚构的法人
从虚构的法人推出的结论
国家和教会
霍布斯论个人主义
第二十五章激进主义者和共产主义者
平均派
英国人的天赋权利
温和的和激进的改革
对立法机关的限制
掘地派
温斯坦莱的《自由法》
第二十六章共和派：哈林顿、密尔顿和西德尼
共和政治的经济基础
法的绝对统治
共和国的结构
约翰·密尔顿
菲尔默和西德尼
第二十七章哈利法克斯和洛克
哈利法克斯
洛克：个人与社会
对财产的天赋权利
哲学上的意义不明确
契约
社会和政府
洛克理论的复杂性
第二十八章法国：自然法的衰落
法国政治哲学的复兴
洛克受到欢迎
改变了的环境
孟德斯鸠：社会学和自由
法与环境
权力分立
伏尔泰和他的法律自由
爱尔维修：法国的功利主义
重农主义者
霍尔巴赫
杜尔哥和孔多塞的进步观念

第二十九章卢梭对社会的再发现
对理性的反抗
作为公民的人
自然与淳朴生活
公意
自由的矛盾
卢梭和民族主义
第三十章习俗与传统：休谟和柏克
休谟：理性、事实和价值
自然法的毁灭
感情的逻辑
柏克：约定俗成的政体
议会代表制与政党
抽象的权利与政治人格
历史的神圣旨意
柏克、卢梭和黑格尔
第三十一章黑格尔：辩证法和民族主义
历史的方法
民族精神
辩证法和历史的必然
对辩证法的批评
个人主义和关于国家的理论
自由与权威
国家和市民社会
黑格尔哲学的后来影响
第三十二章自由主义：哲学上的激进主义
最大幸福原则
边沁的法律理论
早期自由主义的经济理论
早期自由主义的政治理论
第三十三章近代的自由主义
约翰·斯图尔特·密尔：论自由
社会研究的诸原则
赫伯特·斯宾塞
对自由主义的唯心主义修正
自由主义、保守主义、社会主义
自由主义的当今意义
第三十四章马克思和辩证唯物主义
无产阶级革命

辩证唯物主义
经济决定论
意识形态与阶级斗争
马克思的总结
恩格斯论辩证法
恩格斯论经济决定论
辩证唯物主义和政治
作为一种制度的资本主义
资本主义的崩溃
社会革命的策略
第三十五章共产主义
俄国的马克思主义
列宁关于党的理论
列宁论辩证唯物主义
资产阶级革命和无产阶级革命
帝国主义的资本主义
革命的途径
革命的前景
革命成功后的问题
无产阶级的先锋队
民主集中制
一国建成社会主义
共产主义在中国
共产主义的特征
第三十六章法西斯主义和民族社会主义